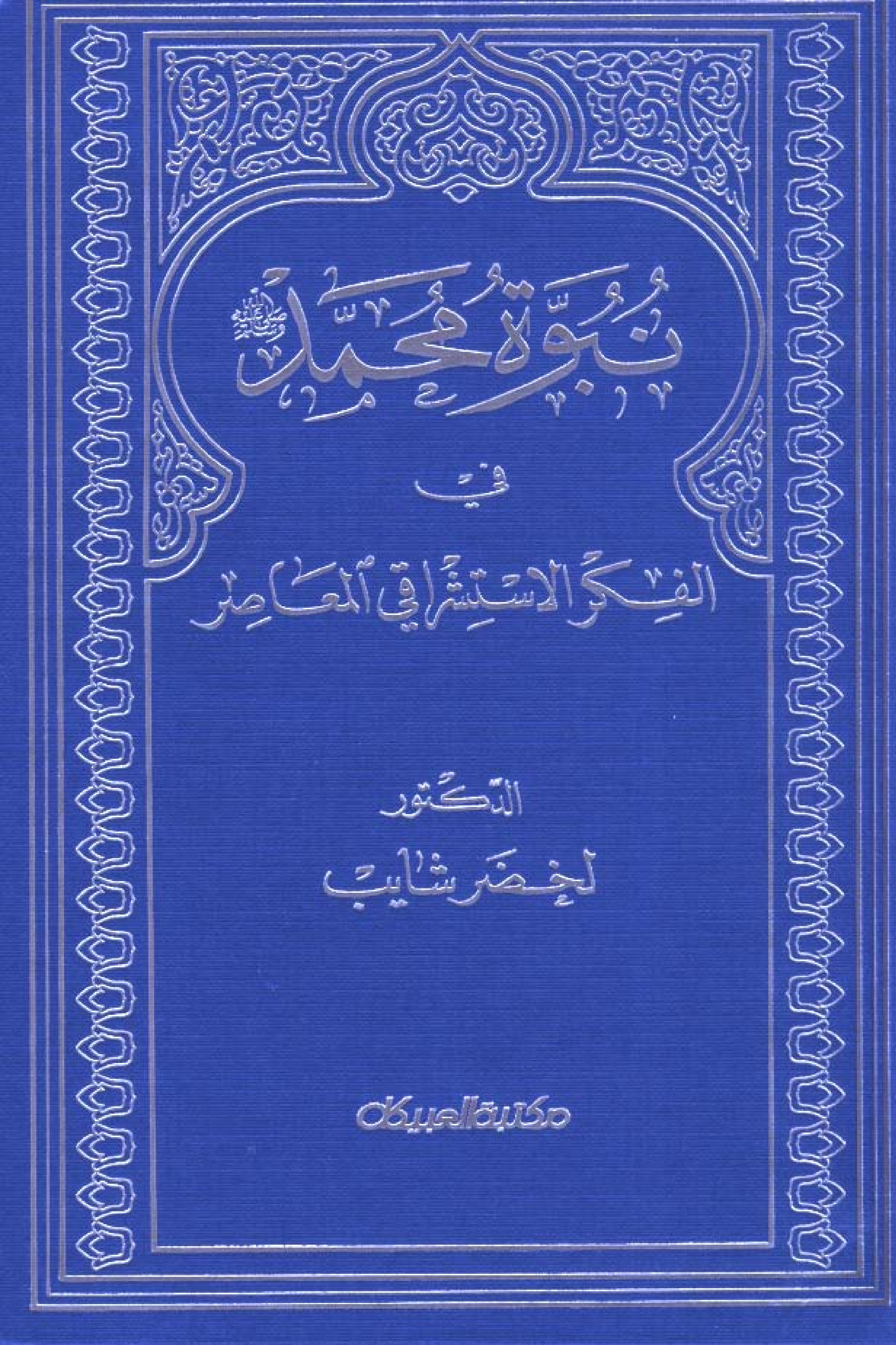
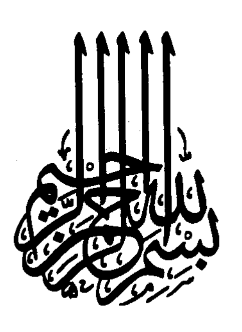

نبوة محمد ﷺ
في
الفكر الاستشراقي المعاصر
الدكتور
لخضر شايب
مكتبة العبيكان


بسم الله الرحمن الرحيم



إهــــداء

إلـى الـسـيـدتين الـفـاضـلـتين

أمـي وزوجـتـي ، أم عـبـد الملك وعـبـد الحـق ويـحـيـى وزكـريا

أهُدي هـذا الـكـتـاب



﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٩﴾﴾

[المائدة: ١٩]

المقدمة

الحمد لله الذي بعث في الأميين رسولاً منهم ليخرجهم من الظلمات إلى النور، وجعله رحمة للعالمين. أما بعد...

فإن النبوات هي مدار الدين، والأنبياء عليهم السلام هم قادة الهدى في الأولين والآخرين، أرسلهم الله مبشرين ومنذرين لطفًا منه عز وجل بعباده، وجعل خاتمهم محموداً في السماوات والأرض، وجعل رسالته نوراً بين يدي الساعة، من استمسك بها فاز ونجا، ومن حاد عنها خسر الدنيا، وبعث يوم القيامة أعمى.

ولقد جرت سنة الله في الخلق أن يجعل لكل نبيٍّ عدواً، شياطين الجن والإنس، وخضعت دعوة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم لهذه القاعدة، فرد عليه قومه الرسالة، وضيقوا عليه سبل الحركة، وآذوه بكفرهم وعنادهم، فصبر وصابر حتى أخرجه الله من بين أظهرهم إلى المدينة، حيث اجتمع على عداوته فيها اليهود والمنافقون ومشركو قريش والعرب، فرابط لهم وأصحابه حتى عم نور الله ربوع شبه الجزيرة.

وقابلت الزعامات السياسية والقيادات الروحية لعالم ذلك الزمان خروج الإسلام من بلاد العرب بالعدوان، فحاول الملوك توقيف مده بقوة السلاح، فلم يفت ذلك في عضده، واختص الأحبار والرهبان والكهان بمحاولة توقيف مده بسلطة الفكر وقوة الحجاج. وقد نشأ عن ذلك حركة تأليف واسعة، حاول فيها علماء المسلمين نشر القرآن وثقافته ببيان حقيقته وإعجازه وصدق نبيه، وواجههم خصومهم بالعمل على نقض كل ذلك، وتوسلوا في تحقيق أهدافهم بنشر كل

قبيح من القول، فاتهموا النبي عليه الصلاة والسلام باختلاق الإسلام، ووصموه بكل نقيصة.

ومن الصحيح أن نقول: إن الإسلام قد ووُجه بالخصومة من القيادات الدينية لكل الأمم، ولكنها كانت أصرح في حالة اليهود والنصارى الذين أبانوا في حركة ردهم على الدين الجديد عن عداوة شديدة وحقد دفين. وطالما ظلت قوة الإسلام الروحية والحضارية والعسكرية قائمة فقد اضطر اليهود الذين كانوا يعيشون تحت السيادة الإسلامية إلى المداراة، أما المسيحيون فقد اضطروا إلى العمل الدؤوب على منع اكتساب الإسلام مؤمنين به من بين صفوفهم، وعلى توقيف انتشار ثقافته في بلادهم. وهذا هو السبب الذي يفسر شدة ردود المجادلين البيزنطيين على الإسلام الذي لم يكتف بالانتشار في الأراضي التي حكموها قرونًا، فذهب يهدد المسيحية في عقر دارها بثقافته العالمية.

وقد تزعمت السلطة الدينية المسيحية ممثلة في الكنيسة الكاثوليكية حركة الاعتداء على المسلمين في بلادهم طيلة القرون الثلاثة التي أحكمت فيها قبضتها على مقدرات أوروبا الغربية، فشنت بدءًا من نهاية القرن الحادي عشر حربًا صليبية على شرق العالم الإسلامي وغربه. وقد اضطرت إبان القرن الرابع عشر، وتبعًا لتطورات دينية وثقافية وسياسية شهدها العالمان الإسلامي والمسيحي إلى تغيير استراتيجيتها في التعامل مع الإسلام والمسلمين، فرجعت إلى التوسل بالسلاح الثقافي، الذي استخدمت فيه مناهج مستحدثة، وهدفت به إلى تحقيق أغراض جديدة تضاف إلى تلك التي حاولت تحقيقها في القرون الوسطى الأولى.

ونتج عن تبدل موازين القوى لصالح الغربيين حركة الاستعمار الأوروبي للعالم الإسلامي، الذي شهد بدءًا من نهاية القرن الثامن عشر وفود آلاف الإداريين الاستعماريين والمبشرين على أرضه. وقد كانت هذه هي المرة الأولى

التي استطاع الغربيون فيها التحكم في التوجيه الثقافي والتسيير السياسي والاقتصادي لعالم الإسلام منذ بزوغ نوره في حراء، وهي فرصةٌ سانحةٌ فلم يضيعوها، وانطلقت طوائفهم تعمل على تحقيق الأهداف التي وجدت من أجلها. وكان من جملة هذه الطوائف المستشرقون الذين عملوا على دراسة وتحليل تاريخ المسلمين وواقعهم، فنشأ عن ذلك حركة تأليف واسعة ليس لها مثيل إلا حركة إبداع المسلمين لمنجزات حضارتهم ذاتها.

وقد نشر المستشرقون آلاف المدونات العلمية التي كتبها علماء الإسلام، وألفوا في كل الموضوعات الإسلامية التي من الممكن تصورها، فكتبوا في تاريخ العرب الجاهليين وتاريخ مختلف الأمم الإسلامية قبل اعتناقها للإسلام، وحللوا الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لأممه في العصر الحديث، فألّفوا في لغاتها ولهجاتها وأعراقها وتنظيماتها وقصصها وأشعارها وأحلامها وآمالها. ورغم هذا فقد فازت ثلاثة موضوعات باهتمام بالغ من جمهورهم، حتى ليندر ألا يؤلف فيها جميعًا أو في أحدها مستشرق، وهي: القرآن الكريم والسنة النبوية وسير الدعوة الإسلامية. وليس في هذا أي سبب للدهشة فإن هذه الموضوعات هي الإسلام عينه، ولذلك ركز المستشرقون عليها دراساتهم، وأنجزوا عشرات الآلاف من الأبحاث فيها، فنشأت مكتبة إسلامية غربية تشكل التآليف الموجودة فيها إنتاجًا موازيًا لما عند المسلمين.

وواجه العلماء المسلمون الحركة الاستشراقية منذ نهاية القرن التاسع عشر بحركة تأليف محتشمة، كان هدفها حماية التراث الذي تقوقع عليه المسلمون باعتباره رد فعل طبيعي أمام ضوضاء الحضارة الغازية، ولكنهم لم يظلوا على هذا الانكفاء على الذات طويلاً، فابتدأ مفكروهم يعاودون تعلم إبداع أجدادهم وما جادت به حضارة الغرب من إنتاج ثقافي، فشهدنا منذ بداية القرن العشرين مؤلفات جدلية إسلامية جديدة - نوعًا من الجدة - في شكلها ومنهجها، كتلك

التي كتبها الإمام محمد عبده، أو تلميذه محمد رشيد رضا، وسيد أمير علي، ومحمد صادق الرافعي، والأمير شكيب أرسلان . . . ومع تقدم الزمان زادت المؤلفات الإسلامية مضاءً وقوةً، فشهدنا ميلاد الظاهرة القرآنية للأستاذ ابن نبي، والإسلام يتحدى لوحيد الدين خان . . .

ورغم هذا النشاط الثقافي الذي شهده العالم الإسلامي منذ ما يقرب من مئة سنة فإن هناك ملمحًا لا تخطئه عين المتأمل الناقد، وهو : ثبات التآليف الإسلامية عند حدود المنهج الجدلي، واقتصار أهدافها على الهدف الدفاعي. وقد أثر هذا على تصور الباحثين المسلمين وقراءتهم للإنتاج الاستشراقي، فعاملوه بمنهج استاتيكي مثبت، ونظروا إليه باعتباره وجها لأوروبا المسيحية في القرون الوسطى.

وإن من أبسط الأدلة على شيوع المنهج الجدلي عدم خلو الغالبية الساحقة من الكتب الدينية والثقافية الإسلامية من عرض وتعريض بالاستشراق، واتخاذ ذلك وسيلة لبيان سمو الإسلام وضعة ما عليه اليهود والنصارى وغيرهم. ويظهر هذا المسلك الهدف الدفاعي لهذه التآليف، حيث يضع الكاتب أمام القارئ المسلم المقدمات والأدلة التي تجعله يتمسك بدينه، ويرفض ثقافة الغرب وحضارته. وهذا موقف مشروع . . . وقد شاهدنا مثيلاً له عند المسيحيين في القرون الوسطى حين كانت الثقافة الإسلامية هي الغالبة.

وليس في هذا الموقف الإسلامي نقص سوى شيوعه في دراسات كبار المختصين المسلمين، أي الباحثين الجامعيين الذين يفترض فيهم أن يدرسوا الوقائع لا الأوهام. وليس فيه إضافة إلى هذا عيب سوى أن المهتمين بالدراسات الدينية من المسلمين يفصلون بهذا الموقف المثبت للاستشراق بين الواقع الذي يشهد فيه العالم الإسلامي غزواً ثقافيًا غربيًا علمانيًا يتجه نحو العالمية، وتشهد فيه الدراسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تتم في ديار الإسلام خضوعًا

لمقررات الحضارة الغربية، وبين دراساتهم التي ظلت ترى في الإنتاج الاستشراقي وجها لأوروبا المسيحية، وكأن الباحثين الوحيدين المهتمين بتراث الإسلام من الغربيين هم المتدينون، وكأن أوروبا القرون الوسطى هي أوروبا القرن العشرين، وكأن عالم الإسلام في العصر الحديث هو نفسه في القرون الخالية.

لم ينتبه المهتمون بالدفاع عن الدين الإسلامي ونشره - وهذا هو صلب رسالة العلماء - لهذه التغيرات؛ فكانوا كمن قد أصابه عمى الألوان، إذ راحوا يحاربون شيئًا غير موجود بالشكل الذي يتخيلونه، والأبعاد التي يتصورونها إلا في مخيلاتهم. كما راحوا يبحثون في شيء تغيرت الكثير من ملامحه جذريًا في أحيان، وغير الكثير من مناهجه وتنوعت أهدافه في أحيان أخرى. وقد كان يلزمهم عوضًا عن ذلك أن يقودوا المسيرة الثقافية للعالم الإسلامي الجديد عبر التعرف الحقيقي الموضوعي على تراث الإسلام، وألا يتركوا لأحد واجب استلهام الحضارة الغربية، والتمثل التدريجي الانتقائي لإبداعها، وحقنه في المنظومة الثقافية الإسلامية. وقد كان بإمكانهم أن يحققوا ذلك - ضمن وسائل أخرى - بدراستهم العلمية الجادة والواقعية للاستشراق وإنتاج المستشرقين عن العالم الإسلامي، باعتباره أحسن تعبير عن الميول والصراعات والتغيرات الحادثة في العالم الذي أبدعه، أي العالم الغربي.

ومن الناحية العملية، فقد أثر الهدف الدفاعي والمنهج الجدلي والمنطلق التثبيتي الذي ينظر منه الدارس المسلم إلى حقل الاستشراق، فجاءت المباحث التي عقدها له نظريةً، سطحيةً، غيرَ مفصلة، كما وقف من إنتاجه موقفًا استشهاديًا انتقائيًا حيث اقتطع من جملة هذا الإنتاج بعض الآراء الإيجابية إذا أراد تأكيد سمو الإسلام، وراح يستشهد بآرائه السلبية - أو التي يراها سلبية - إذا أراد تصوير الحقد الصليبي تجاهه.

ومعنى هذا أن المتخصص المسلم - ما عدا الآحاد - لم يبحث في الاستشراق، بل جمع النصوص بعضها إلى بعض بشكل انتقائي لتحقيق هدف دفاعي بحت، غير مهتم بأداء أمانة الرسالة التي تفترض التوسل بالعلم في عصر العلم من أجل البحث عن الأسباب، والعوامل الفاعلة، وعناصر الثبات، وملامح التغير، وأنواع المناهج والأهداف التي أراد الغرب تحقيقها، والتي خضع لها الاستشراق باعتباره إبداعًا غربيًا للتعامل الثقافي مع الشرق. وإن الباحث المسلم لو اعتمد هذه الطريقة التي وصفنا بعض ملامحها الآن لغيّر مناهجه وأهدافه، ولبحث عن تحصيل فقه بالاستشراق ليسهل التعامل مع إنتاجه، نقدًا واستفادة، ومع العالم الغربي الذي صنعه، قيامًا بواجب الشهادة عن رسول اللهً صلى الله عليه وسلم، وانتفاعًا من الحضارة.

ومن نافل القول أن نقرر خضوع الدراسات الإسلامية عن صورة النبي -ﷺ- ودعوته والوحي الذي أنزل إليه في الفكر الاستشراقي للتثبيت والانتقائية الإسلامية، فلم يضع الدارس المسلم في اعتباره مثلاً أن من أوائل المؤلفين في السيرة المحمدية في القرن العشرين كان مسلمًا غربيًا هو نصر الدين دينيه، وأن المتعاطفين مع الإسلام من الغربيين قد ألّفوا في الدفاع عنه قبل أن ينبري لذلك المسلمون أنفسهم بقرنين من الزمان، وأن تقدم التاريخ لم يفعل إلا زيادة مجرى هذا التعاطف رغم حركة الاستعمار، وأن الإسلام المنهزم قد عاود الانتشار في الغرب إبان أوج هذه الحركة بعد أن توقف اكتسابه لأنصار جدد في الأمم الغربية منذ قرون، وأخيرًا إن توقف حركيته في العقد الأخير يعود إلى تطورات إسلامية داخلية لا علاقة لها بالغرب إجمالاً.

وفي هذه الأجواء العاطفية والعلمية التي وصفنا بعض ملامحها فليس غريبًا ألا ينجز المثقفون المسلمون الكثير من الدراسات العلمية الجادة عن الاستشراق عمومًا، وعن صورة النبي صلى الله عليه وسلم ورسالته في الفكر الغربي بشكل

خاص. ولولا ترجمة كتاب (الاستشراق) الذي ألفه الباحث المسيحي اللبناني المتأمرك الأستاذ إدوارد سعيد بالإنجليزية، وإنجاز الدكتور سالم حميش لكتابه (الاستشراق في أفق انسداده)، وتفضل المستشرق الهولندي جاكوبيس وأردنبورغ بإنجاز أطروحته للدكتوراه في (الإسلام في مرآة الغرب)... إضافة إلى بعض المقالات والمباحث الجادة التي عقدها عدد من الدارسين المسلمين للاستشراق في مؤلفاتهم، مثل تلك التي أنجزها الأساتذة ابن نبي والعقاد ومطبقاني... لخلت المكتبة العربية من أي بحث علمي حقيقي عن الاستشراق: حقيقته وأهدافه، ومناهجه، وأنماط تشكيل صوره، وعناصره الثابتة، وكيفية تحقيقه لذلك، والعوامل الفاعلة في التغيرات الحادثة عليه... وغيرها من الموضوعات.

وإن رصدنا لهذا الواقع هو الذي حرك همتنا لإنجاز بحث عن صورة النبوة الإسلامية في الفكر الاستشراقي المعاصر، باعتبار أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هي جوهر الإسلام، وأن القرن العشرين هو القرن الذي شهد نشر المستشرقين لعدد معتبر من الدراسات عنها وعن رسالة القرآن، وأن إنتاجهم يمثل خير تمثيل جميع الميول الدينية والثقافية والفكرية التي وجدت في العالم الغربي منذ بدء اتصاله بعالم الإسلام في القرون الوسطى الأولى. إضافة إلى أن هذا القرن قد شهد أكثر الصدامات حدة بين العالمين الإسلامي والغربي، وأن ما حدث فيه، وخصوصًا فقه المسلمين لما حدث، هو الذي سيؤسس للعمل الإسلامي في الأزمنة القادمة.

وقد احتجت من أجل التخلص - قدر الإمكان - من النقائص التي ميزت الدراسات الإسلامية في الموضوع أن أتبين منطلقات هذا البحث وأهدافه، وأن أحدد مجموعة الأطر التي تتحكم في دراستي له. وقد كان توضيح الموقف العاطفي من الكتابات الاستشراقية عن النبي الخاتم عليه الصلاة والسلام، الرجل

الذي أؤمن قطعيًا، وبشكل واضح تمامًا، بأنه رسول رب العالمين، وأن ما جاء به من قرآن كريم هو كلام الله العزيز الحكيم، وأن كلماته تصدر عن ينبوع الحكمة القديم، كان تحديد هذا الموقف هو أول المشكلات، وقد وجدت حلاً له بالرجوع إلى حقائق الدين المتين، حيث تبين لي أن رسالة العالم، وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا تتعدى الشهادة لما قام هو نفسه بأدائه، وبالمنهج نفسه، وهو: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، والنفسية نفسها، وهي: فلا تذهب نفسك عليهم حسرات. و: إنما عليك البلاغ المبين و : وما عليك ألا يزكى.

وقد ولَّد لدي هذا التحديد راحة نفسية تامة، فنظرت إلى إنتاج المستشرقين باعتباره داخلاً ضمن مبدأ المغالبة الذي لولاه لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد، ورأيت في إسلام الغربيين واقترابهم من حقائقه ومبادئه وعظمته صورة عن قاعدة أن الله يهدي من يشاء ، ولم أنظر في كذب المسيحيين واليهود والعلمانيين والملاحدة والاستعماريين منهم، وحيدهم عن الحقيقة، وتعديهم على حدود البحث العلمي من أجل نصرة الباطل إلا في نور: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم. و: ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض. وأخيرًا، نظرت إلى الأمر كله على مستوى مسؤوليتي عن التبليغ، أي: لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً. وهو الأمر الذي يفترض سعيًا إلى معرفة الأسباب الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية الكامنة وراء الموقف الغربي من النبوة المحمدية، فقمت - أو أني أظن - به في هذا الكتاب، دون أن أترك للعواطف أبدًا - حسب ما بلغه نظري في نفسي - أن تتقدم على جمع المادة العلمية، وتبويبها، وتحليلها، وفهم أسباب المواقف التي تعبر عنها، وكيفية الاستفادة منها فيما يخص مصالح الدنيا والدين. وفيما يخص

الأطر المعرفية للبحث، فقد حددت منذ البدء المحيط الديني والثقافي للإنتاج الاستشراقي فنسبته إلى الحضارة الغربية، ومعنى هذا أنني لم أنظر إلى ما كتبه المستشرقون باعتباره وليداً للثقافة الإسلامية فيجوز فهمه بناء على مرجعياتها فقط، بل إبداعًا غربيًا بالأساس، ولذلك عملت على فقهه في إطار الثقافة التي تشيع في الغرب، وفهم الأسباب الداخلية والخارجية التي عملت في بلورة مقولاته بناء على ثوابته ومتغيراته ذاتها.

ولا يعني هذا، في واقع الحال، أنني لم أر في هذا الإنتاج إمكانية للإسهام في إثراء الثقافة الإسلامية، بل على العكس، فإن طموح أي دراسة علمية حقيقية هو تحقيق فائدة تتعلق - إضافة إلى الفوائد التي تتحقق بناءً على المنطلق الأول الذي وصفته - بموضوعها نفسه. وقد عملت فيما يخص هذا المحور على تمييز اليقيني من حقائق القرآن والنبوة المحمدية والسيرة عما سواه من مواقف عبّر عنها الفكر الإسلامي في فهمه لأصول الإسلام، وما أضافه إليها من شروح.

وقد حاولتُ قدر الإمكان أن تستفيد هذه الدراسة من الإسهام الاستشراقي فيما يخص فهم الأصول، ولم أحاكم إنتاجه إلا إلى القطعي اليقيني من حقائق الإسلام وتاريخه، وقد بنيتُ موقفي هنا على أن كبار المستشرقين هم بالأساس باحثون مختصون، وماداموا كذلك فمن الممكن لهم - مهما كان موقفهم المبدئي من الإسلام باعتباره حقيقة مطلقة - أن يقدموا فهمًا جديدًا ومساهمةً حقيقية تساعد في تقدم الدراسات الإسلامية خصوصًا وقد كانوا ينظرون إلى موضوعاتهم من خارج الدائرة الإسلامية، وفي هذه الحالة فإن هناك دائمًا إمكانيةً لأن يرى من يقف هذا الموقف الخارجي أشياء لا يراها من يقف داخل الدائرة. وقد تتحقق لدي أن فائدة الإسلام والمسلمين تبنى، جزئيًا، على الاستماع وفهم ما يكتبه المستشرقون باعتبار إمكانية إسهامه في تقويم الموقف المعرفي الإسلامي من جهة، وبلورة أحسن لأساليب التعامل مع الغرب والدعوة إلى الإسلام من جهة أخرى.

ويجب أن تعلم، أخي القارئ، أن الكتاب الذي بين يديك الآن كان في الأصل أطروحة تقدم بها صاحبها ونال بها درجة دكتوراه الدولة من كلية أصول الدين بجامعة الجزائر. وقد كان يتألف من تمهيد وثلاثة أبواب. وأنت تقرأ الآن البابين الثاني والثالث فقط، أما التمهيد، وعنوانه (نبوة محمد -ﷺ- في الإسلام)، والباب الأول وعنوانه: (المرجعيات الدينية والفكرية للعالم الغربي المعاصر) فقد آثرت عدم نشرهما؛ لأني وجدت أن ما اقتصرت عليه يفي بغرض تعريفك بحركة الاستشراق، والتطورات التي مرت بها عمومًا، وموقفها من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في عصورها المختلفة، وخصوصًا في عصرها الحديث، إضافة إلى عرض لمواقف المفكرين المسلمين من إنتاج هذه المؤسسة. وما يلزم كل ذلك من نقد وتقويم.

وقد بحثت في العمل الذي بين يديك أساسًا، أخي القارئ، حركة الاستشراق المعاصر، ولذلك فإن كل ما جاء فيه عن موقفها من النبوة الخاتمة مما ليس من إنتاج زماننا كان يهدف إلى التأسيس بشكل أحسن لبيان تفسيرات المستشرقين المعاصرين لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم. ولعلك تعلم أن مؤسسة الاستشراق في القرنين الأخيرين قد أصبحت تضم بين صفوفها باحثين ينتمون دينيًا إلى ملل متعددة، وينتمون إلى بلاد مختلفة ومرجعياتهم الفكرية أو المعرفية متنوعة، ودرجة تحصيلهم لعلوم الإسلام متفاوتة، وميولهم العاطفية تجاه الإسلام وأهله متباينة، ولذلك فقد احتجنا إلى التعرف الدقيق على انتماءاتهم الدينية وجنسياتهم ومرجعياتهم ومدى علمهم ودرجة تقبلهم للوجود الإسلامي، وذلك من أجل فقه أحسن لإنتاجهم والعناصر الفاعلة في كتاباتهم. وقد تحقق لدينا انتماؤهم من حيث الموقف المبدئي والعاطفي من الإسلام إلى أربع طوائف، هم: المسلمون، والمتعاطفون، والذاتيون، والحاقدون. وقد شفعنا هذا التحديد ببحث تفصيلي في حياة وانتماء وإنتاج عدد كبير نسبيًا من المستشرقين

المعاصرين، وذلك كله باعتباره توطئة للبحث التفصيلي في آرائهم التي عرضنا لها بالدراسة بشكل مستقل، حيث قمنا بتحقيق الكثير من آرائهم في مصادر التعرف على النبوة الخاتمة، فدرسنا مواقفهم من مصادر العلم بها، أي التعرف على آرائهم في القرآن الكريم والسنة الشريفة والسيرة، فجمعنا هذه الآراء مهما كانت متباينة، وعرضناها، وحللناها، وانتقدنا ما يحتاج إلى نقد منها، كما قومنا ما يحتاج إلى تقويم. وكذلك فعلنا في مواقفهم من مباحث حياة النبي -ﷺ- باعتباره إنسانا، وموضوعات علم النبي -ﷺ- الديني، ونظرياتهم فيه وتفسيرهم لنبوته... وقد خصصنا فصلاً للتعرف العلمي على مناهجهم، ومنطلقات آرائهم، وأهدافهم. وقد حاكمنا مناهجهم ونظرياتهم هنا إلى المنهج العلمي والتاريخي لنرى مدى التزامهم بمناهج البحث المتعارف عليها في دراساتهم.

وقد بحثنا آراء المستشرقين المسلمين والمتعاطفين في المواطن التي عرضنا فيها للتعريف بهم، وخصصنا مجمل الدراسة لبحث آراء المستشرقين الذاتيين والحاقدين في النبوة الإسلامية. وقد اتبعنا هذا الإجراء؛ لأن معظم الدراسات العلمية الكبرى كانت من تأليف هؤلاء، أما المسلمون فقد اختاروا - تبعًا لإيمانهم نفسه - أن يبحثوا في موضوعات ليست من صلب موضوع هذا الكتاب، وإن لم تخل مؤلفاتهم من بحث للنبوة المحمدية، ولذلك اكتفينا بالتعريف بهم، والبحث في أسباب اعتناقهم للإسلام، وإسهامهم في علومه، وطرق دعوتهم إليه، وشفعنا كل ذلك بعرض إسهاماتهم فيما يتعلق بموضوع بحثنا عينه. وكذلك الأمر بالنسبة للمستشرقين المتعاطفين، الذين وجدوا في قناعاتهم نفسها معينًا للدفاع عن الإسلام، فاكتفوا برد مزاعم مواطنيهم، والتعريف الإجمالي بالإسلام وحضارته وقدرته على الإسهام في حل المشاكل المعاصرة. وقد عرفنا بكل وجوه ذلك.

وقد احتوى هذا العمل على مواد علمية تنتمي إلى فنون متعددة، بدءاً من العلم بالإلهيات، وعلوم القرآن، والحديث، والسيرة والتاريخ الإسلامي. ومروراً بفقه اليهودية والمسيحية والفلسفة الغربية في عصورها المختلفة، وتاريخ الفكر الغربي، ورصد العلاقات الدينية والثقافية والعسكرية بين العالمين الإسلامي والمسيحي. وقد استعنّا بكل هذه المواد في محاولة الفقه الجيد لإنتاج المستشرقين، وخصوصًا تشكل صورة النبوة الإسلامية فيه.

ولذلك فقد تنوعت المناهج التي استعنّا بها تنوعًا كبيراً، فاعتمدنا التفسير الديني الصرف لبعض الأمور، واعتمدنا المناهج البشرية في فقه أكثر الموضوعات، وخصوصًا المنهج التاريخي الذي استخدمناه في تتبع مظاهر الأشياء وتشكلاتها، وجمع المادة العلمية الضرورية لكل قضية بحثناها. كما استعنّا بولده، أي النقد التاريخي للنصوص في عدد من القضايا التي استدعى تحقيقها الغوص في بحث الظروف المحيطة بالوقائع، وتشكل الروايات. وقد كان عرض آراء المستشرقين في النبوة المحمدية وضرورة تقويم عدد كبير منها سببًا أساسيًا في اعتمادنا على المنهج التحليلي الذي استخدمناه في فهم الظواهر الناشئة عن الأحداث التاريخية المختلفة، وفي التعرف على الأسباب العميقة للكثير من مواقف المستشرقين ونظرياتهم وتشنيعاتهم، ثم مناقشة هذه الآراء بمحاكمتها إلى السنن المتحكمة في الظواهر التي درسوها. كما استخدمنا منهج الجرح والتعديل في تتبع الكثير من الروايات الواردة في كتب الحديث والسيرة من أجل التحقق من صحتها، وبالتالي وجوب أن نشيد علمنا بالنبوة وسير الدعوة المحمدية عليها، وهو الأمر الذي كثيراً ما خالفه المستشرقون دون الاستناد على أي دراسة علمية. واستعملنا - أخيراً - المنهج اللغوي في تحقيق معاني ما عرضناه من آيات قرآنية وأحاديث نبوية شريف.

هذا بالنسبة لمنهج البحث العلمي، أما بالنسبة لمنهج الكتابة فقد اجتهدت غاية

الاجتهاد في أن يتميز هذا البحث بآداب التأليف، ولذلك فقد ابتعدت عن استعمال الألفاظ الجارحة أو السوقية مهما كان الرأي الاستشراقي الذي أناقشه، وإني لا أعتبر بعض الألفاظ التي وردت في الحكم على آرائهم، مثل: كذب، ومماحكة، وتزوير، وحقد أعمى، وتضليل. . . ألفاظًا غير علمية، لأنني لم أستخدمها إلا وأنا أقدم الدليل على صحة الوصف بها.

وأخيرًا. . . فقد حرصت أن أكون موضوعيًا إلى أقصى ما بلغته قدراتي العلمية، ولذلك فقد نوهت ببعض الآراء العلمية التي جاء بها المستشرقون. كما اجتهدت أن يكون هذا البحث محيطًا إلى أقصى درجة ممكنة بالظاهرة الاستشراقية، وصورة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم في الفكر الاستشراقي عمومًا، والمعاصر منه بشكل خاص. ولذلك تتبعت الكثير من الآراء، وبحثت في أسبابها وكيفية تشكلها وأهدافها، كما عرضت فيه لعدد كبير من المستشرقين المنتمين إلى عقائد وأزمنة ومدارس فكرية مختلفة، وهذا ما لم يقم به أحد الدارسين فيما أعلم. ورغم هذا فإني عندما نظرت في عملي بعد الانتهاء منه، وجدت نفسي مقصرًا إلى درجة كبيرة، إذ كان من الممكن أن يخرج هذا البحث في صورة أحسن، وخصوصًا أن يمثل إنتاج المستشرقين بشكل أشمل، ولكن صعوبة الحصول على المراجع في أحيان كثيرة، واستحالة الحصول على بعضها تمامًا في أحيان أخرى قد حدَّ من همتي، وحكم على عملي بالارتباط بما استطعت الحصول عليه منها بجهد جهيد. وهذا من الأسباب الجوهرية التي قد تحرك الغيورين على الإسلام وأهله إلى العمل على إنشاء مركز إسلامي لبحث الظاهرة الاستشراقية.

لقد كان من أحلامي الكبرى أن أعثر على نسخة فرنسية من كتاب (حوليات الإسلام) للمستشرق الإيطالي الكبير الأمير ليون كايتاني، كما ظل هاجسي أن أجد الكتاب الذي قام فيه المستشرق الألماني تيودور نولدكه بمحاولة (تأريخ

القرآن) . . . ولكني لم أعثر - رغم محاولاتي - لا على هذا، ولا ذاك، وقد عوضت هذا النقص بالملخصات التي قدمها بعض الباحثين للأعمال التي لم أعثر عليها، ولكن يبقى هذا العمل يعاني من نقص يعود بالأساس إلى السبب الذي ذكرته، ولا يغني هنا شيئًا اعتمادي على الأعمال الكاملة لعدد كبير من المستشرقين المعاصرين الكبار، أمثال كارل بروكلمان، والأب هنري لامانس، وريجيس بلاشير، ومونتغمري وات، وهاملتون جب. . . وغيرهم.

وفي الختام، فإنني أدعو القارئ الكريم إلى عدم الاهتزاز غضبًا للنبي صلى الله عليه وسلم من الآراء الاستشراقية في نبوته الكريمة مما احتواه هذا الكتاب، فإن هذا هو منهج الكفرة والحاسدين في كل زمان ومكان، وعليه أن يعمل جهده لفقه أسباب هذه الآراء، وخصائص الثقافة التي أنتجتها، فإن ذلك هو أحسن منهج يجب أن يسلكه الدعاة إلى الحقيقة، التي ندعو الله عز وجل أن نكون من أهلها. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

باتنة (الجزائر) في ١٠ صفر ١٤٢٢ هـ.

الموافق ٣ مايو ٢٠٠١ م.

الباب الأول

الاستشراق والمستشرقون المعاصرون



الفصل الأول

الاستشراق

المبحث الأول

تعريف الاستشراق

يحيل الجذر اللغوي العربي الذي اشتقت منه كلمة (استشراق) و(مستشرق) إلى الشرق باعتباره جهة، ومن هذا قوله في اللسان: « الشرق : هو الجهة التي تشرق منها الشمس... ويقال: شرقت الشمس إذا طلعت ... والتشريق: الأخذ في ناحية الشرق »[1]. وتتعين الجهة كذلك أصلاً في معاني كلمة Orientalisme و Orientaliste في اللغات الأوروبية.

ورغم وضوح الارتباط بين الدلالة الاصطلاحية لكلمة استشراق وبين الجذر اللغوي في اللغات الأوروبية واللغة العربية، وهو الارتباط الذي يجعل هذا المصطلح يعين - بعد انتقاله من المجال الجغرافي إلى الإطار المعرفي في اللغة الانجليزية منذ ١٧٧٩ والفرنسية منذ ١٧٩٩ [2] - مجموع الدراسات التي يقوم بها أهل الغرب عن الشرق: دياناته، وأعراقه، وثقافاته[3]. إلا أن هذا التعريف البسيط قد تعرض لتحريف حقيقي من قبل معظم الدارسين المسلمين، حيث يحاول بعضهم اختصاره في دراسة الإسلام وحضارته، يقول الأستاذ ابن نبي مثلاً عن المستشرقين « هم الكتّاب الغربيون الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وحضارته »[4]. كما أضاف بعضهم إلى التعريف أحكامًا كان من المفروض أن تبحث بحثًا مستقلاً باعتبارها خصائص للاستشراق أو مميزات لمرحلة من مراحله، ومن هذا النوع تعريف إدوارد سعيد للاستشراق بأنه «أسلوب فكري قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق

---

١ - لسان العرب، ابن منظور: ١٠ / ١٧٣ .

٢- انظر / الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٧ .

٣ - المرجع السابق ص ٧، والاستشراق، إدوارد سعيد: ص ٣٨ .

٤ - إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي، مطبوع ضمن كتاب: قضايا كبرى: ص ١٦٧ .

والغرب »[١]. وقد جمع بعض الدارسين في تعريفه بين ربط الاستشراق بالإسلام ربطاً وجوديًا، مع إضافة الحكم القيمي على كل إنتاجه، يقول الدكتور غراب : هو « دراسات أكاديمية يقوم بها الغربيون من أهل الكتاب للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب : عقيدةً، وثقافةً، وشريعةً، بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه »[٢].

والحقيقة أن النظرة المتفحصة في هذه التعريفات تبين الميول المعرفية لأصحابها، وهي وإن كانت مقبولة باعتبار اختلاف المنظورات الذي رأى من خلالها الدارس المسلم أو العربي موضوعه، حيث كان انشغال الأستاذ ابن نبي مثلاً منصباً على دراسة أثره المعطل للانبعاث الإسلامي المنشود، وكان اهتمام إدوارد سعيد - وهذا أمر يلاحظ في مجمل كتابه - بيان ارتباط الاستشراق ارتباطًا كليًا من الناحية المعرفية والحضارية بالغرب الإمبريالي. إلا أن أثر هذه التعميمات في التعريف يؤثر أثرًا في غاية السلبية على المعرفة التي يحصلها الدارس - والقارئ - باعتباره فردًا والأمة الإسلامية في مجملها، لأنها تمنع الدراسة العميقة والمتأنية والموضوعية التي تبحث عن الكليات، وتستخرج أقصى ما يمكن من الفروق بين الدراسات الاستشراقية باعتبار اختلاف الأفراد والمكان والزمان، وترصد بعين بصيرة كل ما يصدر عنه من إنتاج فكري، وذلك باعتبار هذا التخصص يعتبر - أساسًا - صورة عن ميول الغرب الفكرية والحضارية والعوامل الفاعلة فيها.

ولا نحتاج إلى بيان ضرورة مثل هذه النظرة، وسطحية الطرح الذي يحصر الاستشراق في الدراسات التي يقوم بها الغربيون عن الإسلام إلى أكثر من التنبيه على الخطأ الواضح لهذه الفكرة التي جهل أصحابها طبيعة الاستشراق باعتباره أداة غربية للتعرف وتمثل حضارات العالم أجمع، وليس ثقافة وحضارة الإسلام وحده. وإضافة إلى هذا فإن الرأي الذي يحمل الخطأ المعرفي السابق ينطلق من العاطفة، ولذلك فهو

---

١ - الاستشراق : ص ٣٨ .

٢ - رؤية إسلامية للاستشراق د. أحمد عبد الحميد غراب : ص ٨ .

يجر خلفه خطًا منهجيًا يتمثل في حصر وسائل إدارة الصراع مع الغرب في إطار الدفاع - وهو أمر مقبول - ولا يتعداه إلى مجال الفهم العميق الذي يحقق الدفاع عن الذات المسلمة بطريقة أجدى، ويستغل ميول الاستشراق في التعامل مع الغرب استفادة وإفادة.

ورغم أن الأمر الذي أشرنا إليه واضح تمامًا إلا أننا سنعطي مثالاً يبرز التهاون والاستهانة التي ينظر بها بعض باحثينا إلى موضوع خطير كالاستشراق، يقول محمد الطهطاوي عند عرضه لأسباب نشأة الاستشراق: «أرادوا - أي المسيحيين - أن يعرفوا مصادر المسيحية من اللغة العبرية فتعلموا العربية (لأنها) قنطرة للعبرية، وهم في طريقهم . . . وجدوا أنهم يجب أن يشككوا المسلمين في دينهم، فأخذوا في هذه الدراسات يعملون بمقصدين» [1]. ولو انتبه هذا الباحث لعرف أن الأمر لم يحدث بالصدفة المحضة كما توحي بذلك عباراته، بل هو مشروع ممتد في الزمان والمكان، حقق للغرب - بعد نقل المستشرقين لإبداعات حضارات الأرض وخصوصًا الإسلامية إلى الغرب - تفوقه الحضاري، ومازال يحقق الأهداف التي استحدث من أجلها، وهي الدفاع عن مصالح هذه الحضارة.

وبناء على ما سبق، فإننا سنتوقف في هذه الأطروحة عند التعريف البسيط للاستشراق، تاركين بحث أنماط إنتاج صوره عن العالم الإسلامي، وخصوصًا موضوع النبوة إلى البحث الخاص فيها. وهذا التحديد يساعد في الحقيقة على وضع الاستشراق في مكانه الصحيح، باعتباره إبداعًا وموقفًا ثقافيًا وحضاريًا واجه - ويواجه - به الغرب في مراحل متعددة من تاريخه الطويل الحضارات التي تطرح ثقافاتها نظرة مختلفة للكون والإنسان والتاريخ والمستقبل.

---

١ - التبشير والاستشراق: ص ٤٥ .

المبحث الثاني

حقيقة الاستشراق

إذا استثنينا مقولات بعض المفكرين المسلمين المعاصرين، مثل محمد أركون وبرهان غليون وحسن أحمد أمين، وهم المفكرون الذين من الممكن أن نضع آراءهم التي تحكم بتطور الاستشراق المعاصر تطوراً بالغًا على حساب تأثرهم الشديد بالأفكار العلمانية والمناهج الماركسية، فإننا نجد أن هناك شبه اتفاق في نظرات الباحثين المسلمين الراصدة لحقيقة الاستشراق منذ نشأته إلى اليوم، وهو الثبات الذي يدل عند التحقيق على غلبة الميول الذاتية على جمهورهم. ويبدو هذا الأمر فيما نراه من محاولتهم تثبيت الاستشراق عند مرحلة نشأته في القرون الوسطى، وتغليبهم تفسير جميع مظاهره تفسيراً دينيًا صرفًا، باعتباره وجها للمسيحية والتبشير والاستعمار، ثم سحب هذه التحديدات على مجمل الإنتاج الاستشراقي [1].

ويقابل هذا القسم عدد قليل من الدارسين الذي عملوا على إبراز الجانب العنصري الامبريالي باعتباره الوجه الوحيد للكتابات الاستشراقية. ولعل أوضح مثال من الممكن إعطاؤه هنا هو: إدوارد سعيد، الذي يعتبر كتابه المتميز (الاستشراق) أنموذجًا فريداً لتحكم فكرة أحادية في تفسير هذه الظاهرة العالمية الممتدة في الزمان والمكان. ويبدو هذا التوجه في مجمل الأسلوب الذي ألف به الكتاب المذكور، كما يبدو في تحليلاته وإشاراته إلى بعض المتشرقين مثل: رينان، وكارلايل، وتوينبي، وتوماس أرنولد، الذين لم ير فيهم إلا وجه الغرب الاستعماري رغم تمايزهم الجزئي أحيانًا، والكلي أحيانًا أخرى [2].

---

١ - من الأعمال التي يبدو فيها هذا التوجه جليًا: رؤية إسلامية للاستشراق، د. أحمد عبد الحميد غراب. والتبشير والاستشراق، محمد عزت الطهطاوي. والإسلام في مفترق الطرق، محمد أسد. والتبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي. وإظهار الإسلام، روجيه دو باسكويه. وعود الإسلام، رجاء جارودي...

٢ - انظر / الاستشراق: ص ٤٨ ... وص ٧١ ...

والحقيقة أن هذه المقدمة التي حصرنا فيها الاتجاهات العامة للدراسات الإسلامية - أو الشرقية وذلك باعتبار أن إدوارد سعيد يكتب من منظور عربي - وأظهرنا فيها عدم موافقتها للمنهج الذي يجب أن يقود دراسة هذا الموضوع لا يعني بالضرورة أن إنتاج هؤلاء الباحثين غير صحيحة مطلقًا، بل فقط أن أصحابها حاولوا تقييد مجال البحث، ووضعه في قوالب جاهزة. وهذا منهج وإن كان يخدم الأمة الإسلامية بأيسر سبيل؛ لأنه يضع أمام الاستشراق حاجزًا منيعًا من الدين، إلا أن فيه نوعًا - كما نبهنا من قبل - من اتباع السهولة في دراسات المسلمين باعتبار أن هذا الإجراء المضبوط بمعايير أولية يعفيهم من مهمة التنظير للكليات، ورصد التغيرات الحاصلة في الحقل المدروس مهما كانت دقيقة. هذا إضافة إلى أنّ نتائج هذا المنهج تعتبر قاصرة، لأنها تسحب أحكام عصر على عصر آخر، وتوجهات جيل على جيل مختلف، فتقضي بذلك على التميز الفردي لبعض الدراسات بوساطة العموميات التي تطلق على مجمل الإنتاج الفكري الغربي عن الشرق الإسلامي .

وعلى عكس هذه التوجهات العامة للتأليف الإسلامي عن الاستشراق، فإن الدراسة الشاملة لهذا الحقل من حقول المعرفة تبين أن هناك حقيقة واحدة - في غاية الطبيعية - للاستشراق، ولكنها تظهر في تاريخه الطويل بمظاهر متعددة. أما هذه الحقيقة فهي أن الاستشراق يعتبر الممثل الثقافي الأكثر صدقًا لموقف الغرب من الإسلام - وثقافات العالم أجمع - وحضارته. وهذا في الواقع شيء واضح بنفسه، وذلك باعتبار الاختلاف التاريخي بين الشرق والغرب، والتمايز الشديد بين مصادر الإسلام دينًا وشريعةً وحضارةً وبين العالم الغربي المسيحي ثم العلماني، ولهذا نستطيع اعتبار إنتاجه « نصًا متواترًا، هو بالضرورة مدخل للتعرف على عقلية الغرب وحساسيته، وبالتالي على أنماط إنتاج صورة الغيرية وإيديولوجيته »[1] .

---

١ - الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميس: ص ٧ . وانظر / الإسلام في مفترق الطرق، محمد أسد: ص ٥٥ . يقول إدوارد سعيد : « لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر من استجابته لموضوعه المزعوم ». الاستشراق: ص ٥٥ .

وأما من حيث المظاهر التي بدت بها هذه الحقيقة في التاريخ فمتعددة تعدد الميول الثقافية - بالمعنى الواسع - للمجتمعات التي أبدعته. وقد أثر هذا على حقيقة الاستشراق باعتبار التغير الحاصل في بنيات الغرب ذاتها. وتتأسس هذه القاعدة على ما نعرف من تغيرات لحقت بأصول المجتمع الغربي الفكرية والوجودية. ومعنى هذا أن الاستشراق - وإن ظلّ وفياً لموطن نشأته، ومحافظًا على كونه انعكاسًا للغرب إلا أن التغير قد مسّ أسسه ومناهجه وتوجهات إنتاجه وأسلوبه، ومن هنا لا يصح أبدًا أن ننظر إليه بمنهج استاتيكي إلا من حيث تقرير محافظته على التقابل الموجود بين الشرق المسلم والغرب.

والملاحظ أننا إذا حكمنا النظرة التي انتهينا إليها هنا، والتي تعتبر الإنتاج الاستشراقي تعبيرًا عن ميول الغرب الفكرية والعاطفية والوجودية أكثر منه فقهًا للإسلام، فإننا نستطيع أن نحصر المراحل التي مرّ بها منذ نشأته في القرون الوسطى في أربعة أدوار. وسنحاول أن نتتبع تشكل (متخيله) عن الإسلام عمومًا، ونبوة النبي -ﷺ- على وجه الخصوص على امتداد الزمان والمكان، مركّزين بحثنا على المرحلة الأخيرة من مراحله. أما هذه الأطوار فهي:

١ - **الطور الأول**: وكان الاستشراق فيه استجابة لضرورة دفاع الغرب عن ذاته، والاستفادة من الشرق الإسلامي في الوقت نفسه. ويشمل هذا الطور توجهات الاستشراق وإنتاجه طيلة القرون الوسطى.

٢ - **الطور الثاني**: وقد استخدم إنتاج الاستشراق في بناء الذات الجديدة، وتشمل هذه المرحلة القرن السادس عشر حتى نهاية عصر الأنوار.

٣ - **الطور الثالث**: وقد استخدم إنتاج الاستشراق في انتشار الذات الجديدة في عالم الإسلام ذاته. وذلك حاله في العهد الاستعماري.

٤ - **الطور الرابع**: وفيه محاولة لتمثل نتائج الاستشراق في تحقيق أغراض

كثيرة تستجيب لمتطلبات الغرب في القرن العشرين، ومنها : وضع أسس العلاقات الجديدة بين الغرب والشرق، وهو الاستشراق الإمبريالي الذي تقوم به المؤسسات الرسمية والخاصة، أو تحقيق معرفة بالعالم وهو الاستشراق الجامعي والعلمي على وجه العموم، إضافة إلى سعي الغربيين بوساطته إلى تحقيق السلم مع الذات، وهو الاستشراق الروحي إجمالاً .

الفصل الثاني

نبوة محمد - ﷺ - في

الفكر الغربي قبل القرن العشرين

المبحث الأول

نبوة محمد - ﷺ - في القرون الوسطى

ترتبط صورة النبوة الإسلامية في الفكر الغربي إبان هذه الفترة ارتباطا كليا بجملة الروابط الناشئة عن حالة ظهور الإسلام باعتباره دينًا عالميًا، وسعي العالم الإسلامي الدائب إلى الانتشار ثم المحافظة على داره، ودرجة التقدم الحضاري الكبير التي أصبح عليها بعد استقراره، والإجراءات التي واجه بها العالم المسيحي هذه الحقائق. ونظرًا للفروق بين ظروف المواجهة التي تمت بين هذين العالمين في الشرق وفي الغرب فسنقسم هذا المبحث إلى قسمين:

١ - نبوة محمد -ﷺ- في الفكر المسيحي الشرقي:

من المعلوم أنه قد طرأ بدءًا من سنة ٦٢٩ م تطور في العلاقات الدولية في منطقة الشام، نتيجة قيادة النبي -ﷺ- بنفسه لحملة عسكرية هدفها العمل على بسط سلطة الدولة الجديدة على هذا الإقليم، أو على الأقل في أقرب حدوده إلى بلاد العرب، وهي غزوة تبوك. وقد أعقبها بمدة قصيرة انهيار كامل للامبراطورية البيزنطية في الشام في عهد الخليفتين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - ابتدأ بهزيمة جيش بيزنطي في أجنادين سنة ٦٣٤ م، ثم افتتاح المسلمين دمشق وحمص في السنة الموالية، وتلا ذلك الاندثار الكامل لمجد الجيش البيزنطي برمته في معركة اليرموك سنة ٦٣٦ م - ١٣ هـ - التي أعقبها فتح مدن الشام جميعًا، وكانت آخرها قيصرية في سنة ٦٤٠ م [١].

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فدخل المسلمون مصر في سنة ٦٤١، ثم برقة في ٦٤٣ م، وامتد الفتح بعد مرحلة التوقف التي شهدها زمن الفتنة إلى إفريقية بدءًا من سنة ٦٦٤ للميلاد، فإسبانيا في ٧١٣ م [٢]. ومعنى هذا أن عالم المسيحية في

---

١ - انظر / تاريخ الطبري: ٢ / ٣٣٥. والحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور: ١ / ٣.

٢ - انظر / الحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور: ص ١٤.

الشرق، والذي كانت تمثله طيلة القرون الوسطى الإمبراطورية البيزنطية، لم يعرف من الإسلام إلا أنه القوة التي ابتلعت القسم الأكبر من أراضيه، ومن البديهي أن وقع ذلك كان شديداً على المسيحيين عموماً، إذ استولى المسلمون على موطن المسيح عليه السلام، وجميع المدن التي شهدت ميلاد العقائد التي يدينون بها. وكان ذلك أشد على أبناء الشرق الذين فقدوا في صراعهم مع المسلمين أقاليم ظل الرومان ثم البيزنطيون يحكمونها منذ قرون. ويفسر هذا الأمر الأخير ما يبدو من تفوق الأسباب السياسية على عامل الدين في مجمل العلاقات بين البيزنطيين والمسلمين.

وكما كان منتظراً فقد عملت الامبراطورية البيزنطية على إدارة الصراع مع عالم الإسلام، بهدف القضاء عليه واسترداد أراضيها أو جزء منها على الأقل، وهو الواقع على حدودها مع الخلافة. وقد كان هذا الإجراء منتظراً، لأنها كانت أول متضرر من حركة الفتوح، والمسؤول على حماية المسيحية باعتبارها الممثل المسيحي الوحيد القادر على مقارعة المسلمين من بين جملة دوله وإماراته، وكانت نتيجة ذلك أن احتدم الصراع بين الجانبين، وقد كانت الغلبة في هذا الصراع طيلة المرحلة الأولى منه في جانب المسلمين، حيث حاصروا القسطنطينية نفسها مرات عديدة براً وبحراً - بعد إلحاقهم الهزيمة الأولى بالأسطول البيزنطي في موقعة ذات الصواري سنة ٦٦٨ م - وأعادوا الكرة خمس مرات بعد ذلك بين سنوات ٦٧٣ - ٦٧٨ م. وابتدأت بعد سنة ٦٧٨م، وهو تاريخ إعادة الخليفة عمر بن عبد العزيز للحملة الكبرى التي جهزها سلفه سليمان بن عبد الملك، مرحلة من توازن القوى، والتي من ملامحها إغارة الامبراطور قسطنطين الخامس على الشام سنة ٧٤٥ م، واسترداده لجزيرة قبرص في ٧٤٦م. وقد أعاد هارون الرشيد الكرة عليهم بعد ذلك بمدة [1]. وعلى كل حال، فإن أمر هذا الصراع لم يتجاوز منذ توقف حركة الفتوح الإسلامية الكبرى درجة المناوشات والمعارك الجزئية والغلبة المرحلية.

١ - المرجع السابق: ص ٥٤.

وقد نتج عما وصفناه من فتوح، واستقرار المسلمين في أراض سكنها معهم فيها المسيحيون، كما نتج عن وضعية الصراع العسكري بين المسلمين والبيزنطيين حالة من الاستنفار الدائم للقوتين والتعبئة الدائمة لمواردهما، بما فيها القوة الدعوية والدعائية. والملاحظ أن هذه الحرب الأخيرة قد اتخذت طابعين:

١ - قيام حركة جدل واسعة في ديار الإسلام ذاتها تستجيب لحقيقة الحرية الدينية والفكرية التي شاعت عند المسلمين، الذين كانوا يهدفون منها إلى تحقيق الدعوة إلى الإسلام حسب المنهج الذي حدده القرآن الكريم، حيث وردت النصوص التي توصي بمجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، إضافة إلى رد الشبه التي أوردها النصارى - وغيرهم - على المسلمين. أما بالنسبة لكبراء المسيحية فقد كان الهدف واضحًا، وهو حماية ما بقي من النصارى على دينه من الالتحاق بركب العدد الكبير ممن اختار التدين بالإسلام منهم. وقد أدار الجدل من جانب المسلمين أعداد كبيرة من العلماء ليس هذا مجال ذكر إسهاماتهم، ومثل المسيحية آنذاك القديس يوحنا الدمشقي (٦٥٧ - ٧٤٩م) وتلميذه الأسقف تيودور أبو قرة [١] . وبالنسبة ليوحنا، فإن الإسلام لم يكن أكثر من تأليف يهودي مسيحي لرجل أريوسي اسمه محمد، نجح في خداع قومه بعد ادعائه نزول الوحي عليه [٢] .

٢ - قيام حركة تأليف في القسطنطينية تهدف إلى إزالة الشكوك التي قد تعتور المسيحيين بعد هزيمتهم الشاملة أمام المسلمين، إضافة إلى وضع الأسانيد الدينية والثقافية لرد الفعل المسيحي ليكون زادًا له في صراعه مع عالم الإسلام. وكان أول من قام بهذه المهمة من علماء بيزنطة تيوفان - Theophane le confesseurت ٨١٧ م - الذي كتب في حولياته عن أصول الإسلام وأحداث السيرة: « ولما كان محمد فقيرًا ويتيمًا فقد قرر أن يرتبط بامرأة غنية اسمها خديجة . . . وبعد أن سيطر عليها وأغراها

---

١ - انظر / دراسات في المسيحية، د. إبراهيم الجيوشي: ص ٢١ .

٢ - انظر / قراءة نقدية في السيرة النبوية، أصلان عبد السلام: ص ١٠٨ . و L'Islam medieval - Von Grunbaum- p 24

تزوجها . . . وفي فلسطين اختلط مع اليهود والنصارى، وبوساطتهم حصل على بعض الكتابات، وأصيب أيضًا بالصرع . ولما علمت زوجته بأنها - وهي امرأة من الطبقة الغنية - قد ارتبطت برجل ليس فقيراً فقط، ولكنه أيضًا مصاب بالصرع هدأها بقوله : إني أرى ملكًا اسمه جبريل، ولما كنت لا أستطيع تحمل رؤيته فإني أصرع . . . ولما كانت عشيقة راهب يعيش في الناحية، وكان هاربًا لأنه كافر - يقصد أنه لم يكن نصرانيًا على مذهب الدولة البيزنطية - فقد قصت عليه القصة، ولما كان يريد إقناعها فقد قال لها : بأنها الحقيقة . . . فبلّغت هي النسوة، وانتشر بعد ذلك الخبر إلى الرجال. وفي الختام فإن بدعته حصلت بالحرب على منطقة يثرب؛ لأنه قضى أولاً عشر سنوات ينشر رسالته في السر، ثم بعد ذلك قضى عشر سنوات أخرى ينشرها بالحرب، حتى انتهى أخيراً إلى الدعوة العلنية وإلى الحكم تسع سنوات »[١] . أما بالنسبة للشريعة الإسلامية عند تيوفان فتكمن في تعليم النبي -ﷺ- أصحابه « أن من قتل عدواً أو مات مقتولاً دخل الجنة، وصوّرها كمكان للمتع الحسية . . . وذكر أيضًا خرافات غير أخلاقية وغير معقولة »[٢] .

وقد سانده في هذا المجهود الدعائي نيسيطاس بيزنطيوس Nicetas Bizantius الذي عاش بعده بقليل، وقد راح ينسج على منوال صاحبه فشكك في حقيقة ارتباط الإسلام بإبراهيم عليه السلام[٣] . وكذلك الأمر بالنسبة لبرتيليميو من إيديس Bartilomio d'Edesse الذي يستنكر إيمان المسلمين بنبوة محمد -ﷺ-؛ لأنه بالنسبة إليه ليس أكثر من شخص يتصف بعدد كبير من الصفات البشعة . والإسلام ليس إلا انتحالاً لمذاهب المسيحيين . وهو يعترض على الإسلام إجمالاً بجداله المسلمين بقوله : « إنكم تدعون أن محمدكم لم يقل كلام نبي في مدة اثنتين وثلاثين سنة، ولم يكن رسولاً، ولا واعظًا، ولا حتى إنسانًا عابدًا، وأنه لم يصلِّ، ولم يعرف الله،

---

١ - L'Islam medieval - VON Grunbaum - p 54. 55.

٢ - المرجع السابق : ص ٥٥ .

٣ - المرجع السابق : ص ٢٤ .

ولكن بعد هذه المدة عرفه. وإذا كنتم تنفون أنه حدث شيء لمحمد في هذه الاثنتين والثلاثين سنة الأولى، فكيف لا أنفي ـ أنا المسيحي ـ أحداث الخمس عشرة سنة الأخيرة؟ ولكن قولوا لي قبلاً من فضلكم: كيف عرف الله؟ إذا كنتم تؤكدون على أن الله قد أرسل له ملكًا ليعلمه . . . فإن الملك إذن رسول الله له ولكل الشعب، فهو ليس إلا كاذبًا . . وإذا كان نبيًا كما تدعون، فلماذا لم يتنبأ بحادثة سقوطه من على حصانه، وجرح جنبه، وفقده لأسنان فكه العلوي والسفلي، وتألمه من رضوض كثيرة؟»[1] .

وإذا كان لنا من ملاحظات نبديها الآن، فهي:

أ - أن كتابات هؤلاء المجادلين البيزنطيين قد احتوت على القليل النادر من الحقائق التي أعمل فيها بعد ذلك الوضع عمله، فأنتجت صورة في غاية التشويه والإساءة للإسلام ونبيه. وعلى كل حال، فإن هذا المنهج وإن خالف ما شاع عند المسلمين في ذلك الوقت من علمية في أبحاثهم حتى ولو كانت تتعلق بالديانات المخالفة، فإنه لم يكن غريبًا على الكتابات التاريخية البيزنطية التي لم تكن تميز بين الحقيقة والوهم، ومن ذلك أن المؤرخين البيزنطيين قد أشاعوا صورة أسطورية عن (الهن) الذين غزوا إمبراطوريتهم في القرن الخامس، حيث اعتبرهم (جوردين) من ذرية الساحرات والأرواح. وقد انتشرت عنهم في القرون الوسطى هذه الصورة «قبيلة من الأقزام الأشرار، الضعاف النفوس، والمجردين من الإنسانية، والذين لم يكن لهم لغة خاصة بهم، بل مجرد أصوات شبيهة بصوت البشر . . . وكان الفرد منهم عبارة عن كتلة من اللحم لا شكل لها، وليس لها رأس، وبدلا من العينين يوجد ثقبان صغيران»[2] . وإذا أضفنا إلى هذا الجهل البيزنطي بالشعوب العداوة الشديدة، بل الحقد الأعمى الذي كانوا يكنونه للمسلمين علمنا مقدار الإغراض الجاهل في الكتابات السابقة.

ب - عبرت هذه الكتابات عن الأوهام الدينية الشائعة عند اليهود والنصارى فيما يخص تصورهم للألوهية والنبوة. ومن ذلك أن برتلميو من إيديس يستند على الخلط

١ - المرجع السابق: ص ٥٦ .

٢ ـ سبع معارك فاصلة في التاريخ، جوزيف داهموس: ص ٢٥ .

الواضح في الكتابات اليهودية بين (النبي) و(الكاهن) و(المنجّم)، في الحكم على النبي، حيث يعتبر جهله بسقوطه - المزعوم - من على حصانه، وجرحه في أحد مناقضًا لعلم الأنبياء. وفي هذا ما فيه من جهل بأن النبوة ليست علمًا بالغيب الدنيوي الذي قد يحصله العراف أو الكاهن، بل هي اطلاع على الغيب الذي تتعلق به هداية ومصالح الجمهور من العباد. هذا إضافة إلى جهله، بل تجاهله لأمر عدم تعلق النبوة بالاكتساب. وهذا واضح في سير الأنبياء حيث كلم الله موسى عليه السلام، فجأة، من نار في وسط عليقة، وتجلى الله بوحيه لحزقيال وهو بين الأسرى. ومعنى هذا أن النبي -ﷺ- لم يخرج عن قاعدة انتفاء الاستعداد المسبق للنبوة عند جميع الأنبياء، فيتخذ ذلك ذريعة لإبطال نبوته.

ج - تعتبر هذه الكتابات البيزنطية أصولاً لكل ما أنتجه الغرب عن الإسلام في القرون الوسطى، وقد ظلت أصولاً للتُّهم الموجهة إلى شخصية النبي -ﷺ- في الكتابات الغربية الحاقدة على الإسلام حتى اليوم، وإن تغير أسلوب التعبير عنها باستثناء ما سنراه من محافظة الأب لامانس على التهم والمنهج وأسلوب هذه الكتابات في أبحاثه.

ب - نبوة محمد -ﷺ- في الفكر المسيحي الغربي:

تتميز وضعية العلاقات الناشئة بين عالمي الإسلام والمسيحية في الغرب تميزًا شديدًا عنها في الشرق. ويعود ذلك إلى التشابك الملاحظ في العوامل التي نشأ عنها رد الفعل المسيحي في هذه المنطقة، وإلى ارتباطه بتطورات داخلية عميقة في شكل الكنيسة الكاثوليكية والمجتمع الغربي.

وقد كانت إسبانيا أول دولة مسيحية تتولى مسؤولية إدارة الصراع الديني والثقافي مع المسلمين نظرًا لوجودهم بها. وقد ابتدأ رد فعلها محتشمًا في القرون الأولى للوجود الإسلامي هناك، ولكنه ابتدأ يتطور بعد أن ظهر نظام الأخويات - أو الأنظمة Ordres - داخل الكنيسة الكاثوليكية بمفهومه الحديث، أي تجاوز

مرحلة الرهبانية الأولى كما نجدها في الشرق عند القديس أنطوان - Saint Antoine ت ٣٥٦ م، والقديس باخوم Saint Bakhom ت ٣٤٦ م، والقديس بازيل Saint Basilت ٣٦٠ م، أو في الغرب : كما عند القديس جيروم الإسكندري Saint Jerome الذي زار روما بين سنوات (٣٦٠ - ٣٨٥م)، وألّف في نشر الرهبانية (حياة القديس أنطوان)[١] . وقد تحولت هذه الأخويات الأولى إلى أديرة تابعة لسلطة مركزية واحدة، وكانت أول هذه الأخويات تطوراً أخوية البنيدكتيين Bebedictains التي أنشأها منذ ٥٤٧ م القديس بنوا من نورسي Saint Benoit، واعتمد عليها البابا غريغوار الكبير في تمسيح الساكسون[٢] . وقد انتشرت هذه الأخوية في إسبانيا وفرنسا وأصبح رهبانها يتولون التأليف عن الإسلام منذ القرن العاشر الميلادي.

والملاحظ أن طابع الحقد الشديد الذي يظهر في مؤلفات هؤلاء الرهبان على الإسلام وأهله، وإن كان يعود في أساسه إلى غيظهم من الإسلام الدين الذي استولى أهله على أرض مسيحية، إلا أن الغلبة الثقافية والحضارية للمسلمين الإسبان على عالم المسيحية قد زاد من حدة الشعور بالخوف على وجود المسيحية ذاتها في إسبانيا إذا ما استمر الوضع على ما هو عليه، أي بقاء العربية لساناً مشتركاً للمسلمين واليهود والنصارى، وزوال الدراسات اللاتينية، وانتشار زواج المسلمين من المسيحيات[٣] .

ومن النصوص الدالة في هذا الخصوص ما كتبه ألفارو : « إن مواطني المسيحيين يتمتعون كثيراً بالقصائد والقصص العربية. إنهم يدرسون أعمال علماء العقائد والفلاسفة المحمديين، لا من أجل نقضها، ولكن من أجل الحصول على أسلوب عربي سليم ورشيق. من يستطيع اليوم أن يجد علمانيًا يدرس التعليقات اللاتينية على الكتابات المقدسة ؟ للأسف، فإن الشبان المسيحيين الذين يتميزون بمواهب خاصة لا يعرفون أي أدب أو أي لغة خارج اللغة العربية، إنهم يقرأون ويدرسون بشراهة الكتب

---

١ - انظر / ... histoire des ordres religieux - Henry -marc bonnet - p 5

٢ - المرجع السابق : ص ١٥ . . . و larousse - p 1123

٣ - انظر / ابن رشد - إرنست رينان : ص ١٨٥ . . .

العربية، ومن ناحية أخرى فعندما تحدثهم عن الكتب المسيحية فإنهم يحتجون باحتقار بأنها ليست جديرة باهتمامهم . . . إن المسيحيين قد نسوا حتى لغتهم الخاصة »[١] .

أما في الجانب الديني الصرف، فقد عمل القساوسة والرهبان الإسبان والفرنسيون - وهي المواطن التي انتشر فيها البندكتيون - على نقل صورة في غاية البشاعة عن الإسلام ونبيه- صلى الله عليه وسلم - رغم وجود الإمكانيات الحقيقية، خصوصا بالنسبة للإسبان، لمعرفة أحسن بالمصادر الإسلامية، ولكن ضرورات تنمية الحقد المسيحي على المسلمين جعلهم يعكسون المنهج فيكتبون ما بدا لهم، مستغلين الجهل العام بين المسيحيين الذين لا يجيدون العربية أو غير المتصلين بالمسلمين. وهذه حال إيلوج القرطبي Eloge de Cordoue الذي اشتهر بكونه الأكثر علمًا من بين قساوسة بلاده، والذي لم تخرج كتاباته عن إطار الكذب المحض على النبوة والسيرة والتشريع الإسلامي، فقد تنبأ محمد -ﷺ- فيما يقول: « عندما أحس بقرب موته . . . بأن الملائكة سوف تأتي لتبعثه في اليوم الثالث بعد موته، وبعد نزول روحه إلى جهنم فإن أصحابه قد قاموا ليحرسوا جسده، ولما جاء اليوم الثالث ولم تأت الملائكة انصرفوا لاعتقادهم بأنها لن تقترب في حضورهم، وفورًا، وعوضًا عن الملائكة قدمت الكلاب لتنهش جسد النبي، وما بقي منه دفنه المسلمون. ولينتقموا من الكلاب فإنهم أمروا بأن يقتل عدد عظيم منها في كل سنة، فهذه هي معجزات نبي الإسلام »[٢] .

وإضافة إلى هذه الأساطير التي تظهر النبي -ﷺ- في صورة المبتدع، فقد عمد الإسبان والفرنسيون إلى نشر فكرة اعتقاد المسلمين في ألوهيته. وهذا أمر واضح في ملحمة (رولان) التي كتبها الشاعر النورماندي (تيرولد) في القرن الحادي عشر مع أن الواقعة التي رواها قد وقعت في القرن الثامن. وهو يصور فيها المسلمين مشركين حقيقيين يعبدون مجموعة من الآلهة تتكون من: محمد، وأبولو، وجوبين،

---

١ - l'Islam medieval - Von Grunbaum - p 68

٢ - المرجع السابق: ص ٥٧ .

وترافاجان [١] . ورغم إمكانية التأكد من كذب (تيرولد) المحض من النظر في عبادات المسلمين، ومراجعة الحوداث التاريخية التي تبين أن شارلمان لم يحاصر في غزوه لإسبانيا إلا (سرقسطة) التي امتنعت عليه، على عكس ما يدعيه الشاعر الذي جعله يفتتح كل إسبانيا ما عدا هذه المدينة. وعلى الرغم من أن قوات مشتركة من المسلمين وقبائل (البشكنس) قد أبادت مؤخرة هذا الجيش عند الانسحاب، إلا أن تيرولد راح يصور حكم شارلمان لإسبانيا وعبادات المسلمين المشركين، كما راح الأوروبيون ينسجون الخرافات حيث زعموا أن القرآن هو إله من آلهة المسلمين [٢] .

والملاحظ أن منهج إيلوج القرطبي المتمثل في استغلال معلومة مؤكدة يعرفها المسيحيون عن المسلمين نظرًا لظهورها في حياتهم، ثم اختلاق أسطورة منفّرة ترجع سبب تمسك المسلمين بها إلى أحداث السيرة. منهج يشاركه فيه غيره من الكتاب المسيحيين في تلك الفترة، ولا يخفى ما لهذا المنهج من تأثير إذ إنه يمزج المظاهر التي لا يمكن أن يتهمهم أحد بالكذب فيها بالاختلاق المحض في التفسير، وبهذا ضمنوا حقد مواطنيهم على الإسلام والمسلمين.

وتعتبر الحروب الصليبية التي شنتها الكنيسة الكاثوليكية على المسلمين نقلة في العلاقات الإسلامية المسيحية، وبالتالي في الكتابات التي نشرها المتولون لأمر الدعاية الكنسية، وذلك لأن هذه الحروب تدل :

١ - على الانتقال التدريجي للقوة المواجهة للإسلام من الشرق إلى الغرب، وبقاء الأمر كذلك إلى اليوم رغم اختلاف الوسائل والمناهج.

٢ - على التطورات الكبرى الحاصلة في سلوك الكنيسة الغربية في المجالين الديني والسياسي، وتأثير ذلك على جملة الأحداث التي شهدها العالم الغربي والإسلامي في مجالات متعددة، خصوصًا أثناء المرحلة التي بلغت فيها الكاثوليكية أوج قوتها.

---

١ - المرجع السابق: ص ٥٨ .

٢ - انظر / أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين، د. شوقي أبو خليل: ص ٢٠٤ . والفتوحات الإسلامية، جوزيف رينو: ص ١٠٥ .

وإذا أردنا أن نبحث هذا الأمر باعتباره مقدمة ضرورية للحديث عن صورة النبي -ﷺ- في الظروف الجديدة، فإننا نلحظ بوضوح أن رياح التغيير قد بدأت تهب على الكنيسة منذ بداية القرن الحادي عشر، وقد تمثل ذلك في عملها على إصلاح نظامها الداخلي، وإحياء حياة الرهبانية، وعلى الانتشار في كامل أرجاء القارة الأوروبية. وبهذا تمكنت - في عصر انعدم فيه المنافس القوي، إذ لم توجد في أوروبا آنذاك أي دولة كبرى - من أن تصبح القوة الأوروبية الأولى. وقد استغلت البابوية في عهد أوربان الثاني (١٠٨٨ - ١٠٩٩م) ضعف الامبراطورية البيزنطية التي أصبحت لا تستطيع أن تحمي حتى نفسها بعد هزيمتها الكبرى أمام السلاجقة في (ملازكرد) سنة ١٠٧١ م[١]، وطلب الامبراطور البيزنطي (أكسيوس كومينين) تدخل الكنيسة لنجدة الحجاج المسيحيين الذين صور معاملة المسلمين لهم في أبشع صورة، من أجل تحقيق الهدف الأساسي الذي كانت تسعى إليه في ذلك الزمان، وهو الانتشار العالمي.

ولا يخفى أن في طلب الامبراطور البيزنطي إعلانًا عن خضوعه للكنيسة، وهو الأمر الذي لم يحدث مطلقًا في تاريخ المسيحيين الشرقيين. كما أن أوربان الثاني رأى في ذلك إمكانية جمع الإمارات الغربية فعليًا تحت سلطة الكنيسة، مما يعني تحقيق جزء آخر من هذه العالمية. أما آخر حلقات هذا الهدف فهو إلحاق الهزيمة بالمسلمين وإزالتهم عن أراضيهم. ورغم أن أسباب الحروب الصليبية متعددة، إذ كانت بالنسبة للأمراء وسيلة للتملك، كما أنها كانت بالنسبة لمعظم المشاركين فيها خصوصًا بعد زوال فورة الحملة الأولى وسيلة للثراء، إضافة إلى كونها وسيلة ناجعة لتحويل الطاقة الحربية للإمارات الأوروبية إلى هدف خارجي[٢]، إلا أن السبب الجوهري ظل بالنسبة للكنيسة السعي إلى تحقيق الانتشار العالمي، وهو ما جعل البابا أوربان الثاني يقتنع

---

١ - انظر / الحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور: ١ / ١٢٩.

٢ - انظر في العوامل الفاعلة في إعلان الحروب الصليبية / الحروب الصليبية - بحث إرنست باركر (ضمن تراث الإسلام) بإشراف توماس أرنولد: ص ٧٥ ...، و ما هي الحروب الصليبية، جوناثان رايلي سميث، ت محمد فتحي الشاعر: ص ٥ ... ٦٦ ...، والحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور: ١ / ١٧ ...، والحضارة العربية، جاك ريسلر: ص ٢٤٣، ٢٤٤.

بالفكرة عندما عرضها عليه ممثلو الامبراطور كومنين في مجمع (بياكنزا) في مارس ١٠٩٥ م. وقد ابتدأ بعدها يعمل على نشر فكرة الحرب المقدسة بدءًا من خطبته في مجمع (كليرمونت) في نوفمبر من السنة نفسها حيث دعا جميع المسيحيين، فقراء وأغنياء، إلى المشاركة في عمل موحد ضد المسلمين. وقد أصدر بعدها قرارًا بابويًا بغفران ذنوب جميع المشاركين في هذا المجهود، فضلاً عن تعهد الكنيسة بحماية ممتلكاتهم. وقد انتقل البابا بعدها إلى (ليموج) في ديسمبر ١٠٩٥م، ثم إلى (انجرز)، و(تور)، و(بوردو)، و(تولوز)، كما أرسل مبعوثين إلى (جنوة) [١]. وقد آتت خطة البابا ثمارها إذ أعلن مسيحيون تابعون لكل إمارات الغرب عن استعدادهم للمشاركة، وبالفعل فقد ضمت الحملة الصليبية الأولى خليطًا من كل الجنسيات: فرنسا، إيطاليا، إسبانيا، اسكتلندا، الدانمارك...

أما الدليل الثاني على الهدف العالمي للحروب الصليبية، فيكمن في شمولية هذه الحرب لكل أرجاء العالم القريب من مواقع انتشار الكاثوليكية آنذاك. وهكذا أشعلت البابوية الحرب في آسيا الصغرى، وتقدمت جيوشها بعد انهزام السلاجقة على يد الصليبيين والبيزنطيين سنة ١٠٩٧م، ودخلت القدس سنة ١٠٩٩م، حيث أحدث رجالها مذبحة عظيمة بين المسلمين واليهود [٢]. كما أنها شنت الحرب على المسلمين في مصر التي توجهت إليها الحملتان الخامسة والسابعة، وتونس التي قصدتها الحملة الثامنة بقيادة الملك الفرنسي لويس التاسع في ١٢٧٠م، والمهدية من أعمال تونس حيث غزاها شارل السادس، وشارك فيها الإنجليز والأراغونيين والفلاندر، ولم ينقذها إلا تحالف أمراء تونس وبجاية وتلمسان.

---

١ - انظر / الحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور: ١ / ١٣٢.

٢ - المرجع السابق: ١ / ٢٥، ٢٦. ٢ / ١٢٣٩... ومن المعلوم أن شوكة السلاجقة قد اشتدت كثيراً في عهد السلطان (ملكشاه) الذي ألحق الهزيمة بالبيزنطيين في (ملازكرد)، ولكن وفاته فتحت باب الصراع واسعًا على خلافته، وهو سبب خلو الأناضول من أمير سلجوقي قوي عندما دخلت القوات الصليبية والبيزنطية إلى المنطقة وألحقت الهزيمة بالخصمين السلجوقيين المتحالفين وهما: قلج أرسلان وغازي بن دانشمند.. انظر / الحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح: ١ / ١٠٦... والحضارة العربية، جاك ريسلر: ص ٢٤٦..

كما أن الكنيسة الكاثوليكية قادت الحرب بنفسها ضد المسلمين في إسبانيا، ويبدو ذلك واضحًا في نصيحة أوربان الثاني أبناء إسبانيا بعدم المشاركة في الحملة ضد الشرق، وقد منحهم تعويضًا عن ذلك غفران ذنوبهم فيما لو شاركوا في قتال المسلمين في إسبانيا نفسها، وبذلك أقام تشابهًا بين حركات استرداد إسبانيا والحملات الصليبية الأخرى. وقد حافظ سلف أوروبان على هذا الإجراء الذي كان يهدف إلى قتال المسلمين في الشرق والغرب، فمنح البابا (باسكال الثاني) الغفران للإسبان[1]، كما منحه لهم البابا (كاليكتوس الثاني) الذي قال بشأن إسبانيا: «إننا نمنح كل الذين يقاتلون بكل قواهم في هذه الحملة غفران الخطايا الذي منحناه للدفاع عن الكنيسة الشرقية»[2]. وقد أكد الأساقفة في مجمع (لاتيران) سنة ١١٢٣م هذا التوجه، حيث نصوا على أن حكم حرب المسلمين في الشام أو إسبانيا واحد[3].

والملاحظ أن مجال الحرب الخاضعة لمنطق الانتشار العالمي، أو تطبيق مبدأ (مدينة الله) التي نادى بها القديس أوغسطين - رغم أنه لم يفتح إمكانًا لإدخال الناس في الدين بالقوة - قد دفعت الكنيسة إلى شن الحرب، في الزمن نفسه تقريبًا التي كانت فيه نار الحرب تشتعل في شرق المتوسط وغربه، على كل مخالف لها سواء أكان مسيحيًا أم وثنيًا. وقد استغلت في ذلك سوابقها التاريخية عندما تحالفت مع شارلمان ولويس التقي لتمسيح الساكسون غيرهم من شعوب الجرمان بالعنف[4]. ولتحقيق هذا الهدف هاجم أشهر دعاة الحروب الصليبية ضد المسلمين، وهو بطرس الناسك (١٠٥٦ - ١١١٥م) وأتباعه الذين كانوا متوجهين نحو الشام، بلدة (سيملين) الهنغارية، ولم يتورع بطرس عن أمر رجاله بقتل أربعة آلاف نفس، وقد نهبوا بعدها بلغراد[5].

---

١ - ما هي الحروب الصليبية؟، جوناثان رايلي سميث: ص ١٩ .

٢ - المرجع السابق: ص ٧ .

٣ - المرجع السابق: ص ٢١ .

٤ - انظر في حروب شارلمان التمسيحية: ص ١١ / histoire des missions francaises - Jean marie Sedes - p 11 .

٥ - الحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور: ١ / ١٣٨ .

وأوضح من هذا في الدلالة توجيه البابا (أوجينيوس الثالث) الصليبيين لحرب الألمان، ومنحه للمشاركين ضد السلاف ما منحه أسلافه من غفران للمشاركين ضد المسلمين، قال : « إلى كل أولئك الذين لم يشاركوا في الحملة الصليبية إلى بيت المقدس . . . وصمموا على المشاركة في الحملة الصليبية ضد السلاف، نعلن أننا قررنا منحهم جميعًا الغفران الذي أصدره لأول مرة سلفنا أوربان الثاني »[١].

وهو الأمر نفسه الذي قرره البابا (إينوسنت الثالث) سنة ١٢٠٧م لمواجهة (الألبجنسيين) [٢]، كما أكده البابا (إينوسنت الرابع) سنة ١٢٤٦م عندما أعلن الحرب على الإمبراطور الألماني فريدريك الثاني[٣] . ويبقى أمر دخول الصليبيين مدينة القسطنطينية ونهبها سنة ١٢٠٤م أكبر دليل على عالمية هذه الحروب، وقد استغلت الكنيسة في هذه الحالة الخلاف الأورثوذكسي الكاثوليكي الذي أعطاها الحق - خصوصًا بعد إقرار مجمع لاتيران الثالث سنة ١١٧٩م شرعية حرب المخالفين - في قتل الأرثوذكس [٤] .

وقد مرت الكتابات عن الإسلام عمومًا، والنبوة الإسلامية على وجه الخصوص في فترة قيادة الكنيسة الكاثوليكية للحياة في الغرب بتطورات كثيرة نستطيع تتبعها فيما يلي :

١ - **المرحلة الأولى** : ونلاحظ فيها محافظة أدبيات هذه الفترة على الطابع العام لكتابات البندكتيين الإسبان والفرنسيين، أي التفسير الأسطوري المنفر باستعمال مظاهر دينية أو سلوكية إسلامية . والحقيقة أن هذا ليس أمرًا غريبًا ؛ لأن كتاب هذه

---

١ - ما هي الحروب الصليبية؟، جوناثان رايلي سميث : ص ٧ .

٢ - سميت بذلك الحرب التي حرض فيها البابا إينوسنت الثالث بارونات شمال فرنسا بقيادة سيمون من مونفور على قتال كونت تولوز، وذلك بسبب اتهامه باغتيال ممثل البابا (بيير كاستلينو) . وقد دامت هذه الحرب من سنة ١٢٠٨م إلى غاية ١٢٤٤م . انظر / . larousse cul - p 1069

٣ -ما هي الحروب الصليبية؟، جوناثان رايلي سميث : ص ٧ .

٤ - المرجع السابق : ص ٢١ . . .

المرحلة كانوا جميعًا من المنتمين إلى هذه الأخوية، ولهذا فقد كنا نميل إلى أن نسلكهم ضمن المؤلفين الذين قادوا الصراع الثقافي عن الجانب المسيحي في إسبانيا، إلا أن معاصرتهم للحروب الصليبية دفعتنا إلى بحث إسهاماتهم في هذا الموضع. ومن هؤلاء المؤرخ البندكتي الفرنسي جيبار النوقي (Guibert de Nogent (1053 - 1130 الذي رغم اعترافه بنقص مصادره، وكونها جميعًا شفاهية ومسيحية، إلا أنه لم يتوان عن استبدال كلب إيلوج القرطبي الذي سبق ذكره بخنزير، حيث أن هذا الحيوان هو المسؤول - عنده - عن نهاية النبي -ﷺ- حيث التهمه قطيع من الخنازير في نوبة من نوبات صرعه. وقد استخدم جيبار هذه الخرافة في تفسير تحريم المسلمين للخنازير. وقد أضاف في موقع آخر من كتاباته أن سر تحريم الخمر عند المسلمين يرجع إلى أن النبي -ﷺ- كان في حالة سكر عندما أكلته هذه الخنازير الوهمية [١].

أما بالنسبة لأسقف (تور) هيدلبير - ت ١١٣٣ م - فإن النبي -ﷺ- كان نبيًا محتالاً استطاع خداع قومه بمعجزة أظهرها لهم، وتتمثل في ثور مخيف استطاع ترويضه على الركوع أمامه كلما أمره بذلك[٢].

٢ - **المرحلة الثانية** : وقد شهدت تحولاً في نظر الكتّاب المسيحيين إلى الشرق بفعل الاحتياجات الناشئة عن ضرورة معرفة المسلمين معرفة أوثق بعد بدء الحروب الصليبية واحتلال المسيحيين لبعض الأراضي الإسلامية. ولا يعني ما ذكرناه من تحول تغيرًا في تصورهم للإسلام، إذ ظل الحقد الأعمى يقود التأليف المسيحي طيلة القرون الوسطى، ولا عجب في ذلك إذ إن أول من قام بهذه المهمة كان راهبًا بنيدكتيًا هو بطرس المبجل (Pierre le venerable (1092 - 1156 الذي أراد إخراج عمل دعائي كبير ضد الإسلام يهدف إلى رد ابتداعه المزعوم، وحماية المسيحيين من الدخول فيه، فقام بتأليف لجنة لترجمة القرآن الكريم حتى يسهل انتقاده. وقد كتب بطرس مقدمة لهذه الترجمة خصصها لسيرة النبي -ﷺ- ، وذلك بعد انتهاء الجليزي اسمه

---

١ - انظر / l'Islam medieval - Von Grunbaum - p 58 .

٢ ـ المرجع السابق: ص ٥٩ .

(روبير) بمساعدة مسلم اسمه (محمد) من إعداد الترجمة التي كانت رديئة للغاية [١] .
والملاحظ أن هذه هي المرة الأولى التي يقوم فيها مسيحي بإنجاز عمل علمي عن الإسلام رغم أن أهدافه كانت دينية بحتة .

٣ - المرحلة الثالثة : وهي المرحلة التي شهدت تحولات كبرى في سياسة الكنيسة نظرًا لعوامل متعددة، منها :

ا - الفشل الذريع الذي منيت به المسيحية في صراعها الطويل مع الإسلام طيلة الحروب الصليبية، والذي يتبدى في عدم تحقيق الحملات لأهدافها التمسيحية، وتحول الأمراء المسيحيين في الشرق إلى جماع أموال. ثم، وهذا هو الأهم، بداية المسلمين - رغم توالي الحملات الصليبية - في استرداد أراضيهم، حيث افتتح صلاح الدين الأيوبي بيت المقدس سنة ١١٨٧م[٢] . وقد أعقب هذا الحدث الهام فترة أخذ وردٍّ، ثم بداية نهاية الصليبيين في الشام على يد الظاهر بيبرس الذي استرجع (قيليقية) و(سيس) عاصمة أرمينيا سنة ١٢٦٦م، ثم (أنطاكية) في ١٢٦٨م، وأعقب ذلك انتصاره على المغول - حلفاء الصليبيين - سنة ١٢٧٧م، بعد هزيمة المماليك لهم مرة أولى سنة ١٢٦٠م في عهد قطز وبقيادة بيبرس نفسه [٣] . وتم استرداد كل بلاد المسلمين سنة ١٢٩١م بفتح السلطان الأشرف بن قلاوون لآخر مدينة مسلمة ظلت بأيدي الصليبيين، وهي عثليث [٤].

ب - عودة السطوة الإسلامية على الممالك المسيحية مع ظهور آل عثمان على غيرهم من التركمان في آسيا الصغرى منذ سنة ١٣٢٦ م، والذي أعقبه توسعهم على حساب البيزنطيين ودول أوروبا الشرقية حيث دخل الأتراك البلقان، بعد هزيمتهم للصرب عند (المارتزا) سنة ١٣٧١م، ثم في (كوسوفو) سنة ١٣٨٩م، ودخلهم (نيقية)

---

١ - انظر / l'Eeglise et l'Islam - Gaston Zananiri - p 21

٢ - الحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور : ٢/ ٨٢٣ .

٣ - المرجع السابق : ٢/ ١١٣٨ .

٤ - المرجع السابق : ٢/ ١٢٦٩ .

سنة ١٣٩٢م، ثم إلحاق العثمانيين هزيمة منكرة بآخر الحملات الصليبية الكبرى التي دعا لها البابا (بونيفاس التاسع) من روما، والبابا (بندكت الثالث) من أفينيون، في عشرة مراسيم كاملة [١] . وقد شارك في هذه الحملة ملوك فرنسا وألمانيا وهنغاريا والإنجليز وكثير من الأمراء والمتطوعين الذين لم ينجوا من الهزيمة على يد السلطان بايزيد الذي ترك حصار القسطنطينية وذهب لملاقاتهم، في سنة ١٣٩٦م، عند (نيقوبوليس) حيث انهزم الجيش الصليبي الضخم [٢] .

ج - ظهور الدفع الحضاري الإسلامي الكبير في الممالك الأوروبية نفسها .

د - بداية ظهور الأزمة داخل الكنيسة، حيث ابتدأت تتلاشى سيطرتها على الممالك الأوروبية .

وهذه كلها عوامل لعبت في تشكيل سمات الرد الثقافي المسيحي المناسب على هذه التحديات الجديدة . وقد ابتدأ التحضير لهذا الرد مع ظهور أخويتين دينيتين جديدتين خلفتا أخوية البندكتيين، التي انتهى دورها الذي قامت به في الصراع المسيحي الإسلامي مع نهاية القرن الثاني عشر . أما هاتان الأخويتان فهما :

١ - أخوية الدومينيكان التي أسسها القديس الإسباني دومينيك القوزماني (١١٧٠ - ١٢٢١م) سنة ١٢٠٣ م [٣] .

٢ - أخوية الفرانسيسكان التي أسسها فرانسوا الأسيزي Francois d'Assise (١١٨٢ ـ ١٢٢٦م) سنة ١٢٠٦ م [٤] .

---

١ - يميل معظم الدارسين إلى اعتبار سنة ١٢٩١، أي تاريخ استرداد (عثليث)، نهاية للحروب الصليبية . والحقيقة أن هذه الحروب قد استمرت بعد ذلك بمدة طويلة بدليل الحملة التي نتحدث عنها، وصليبية حرب استرداد إسبانيا كما سبقت الإبانة .

٢ - انظر / الحركة الصليبية، د. سعيد عبد الفتاح عاشور : ٢ / ١٢٥١ .

٣ - انظر في تاريخ هذه الأخوية : ص ٣٨ / ... histoire des ordres religieux - Henry maec Bonnet - p 38

٤ ـ انظر / المرجع السابق : ص ٣٨ .

أما هذا الرد في حد ذاته، فيتمثل في التحول التدريجي نحو التبشير كما هو واضح في سلوك فرانسوا الأسيزي الذي سافر إلى المغرب ثم مصر لهذا الغرض [١] . إضافة إلى ما يحتاج إليه هذا الهدف الجديد من علم بالإسلام والعربية، وهو الدور الذي قامت به أحسن قيام أخوية الدومينيكان التي كانت سباقة إلى الدعوة إلى تعلم العربية، وقامت بذلك فعليًا منذ ١٢٣٦م، وتوسعت في ذلك بعد حصول رئيس الدومينيكان الإسباني رايمون البنتافوري Raymond de pentafort سنة ١٢٥٠م من الرئيس العام على إذن بتعيين عشرين راهبًا متخصصًا في التبشير لتعلم العربية. وقد تم بعد ذلك افتتاح مجموعة مدارس، في تونس سنة ١٢٥٠م، وبرشلونة سنة ١٢٥٩ م، ثم في مرسية سنة ١٢٦٥م. وقد فتحت هذه المدارس أبوابها لكل المبشرين من الدومينيكان [٢] .

ولا بد من التنبيه مرة أخرى أن هذه التوجهات التبشيرية التي ابتدأت تتوسل بطرق مختلفة، مثل دعوة بيير ديبوا المسيحيين إلى الاختلاط بالمسلمين والزواج منهم [٣]، كانت نتيجة للعوامل المتعددة التي سبق ذكرها، وليس بسبب فشل الحروب الصليبية فقط كما يرى بعض الدارسين. ويبدو ذلك واضحًا في ضوء معرفتنا بعدم قدرة الكنيسة على تنفيذ كثير من مشاريع غزو المسلمين التي تقدم بها الأساقفة والقساوسة والرهبان - رغم ميلها إلى ذلك - نظرًا لعجزها الفعلي الذي يعود إلى تنامي قدرات المسلمين. هذا إضافة إلى انتشار الثقافة الإسلامية في البلاد المسيحية - غير إسبانيا التي بلغ فيها هذا التأثير مبلغًا عظيمًا - والذي أوجب على الكنيسة استعمال السلاح الثقافي من أجل القضاء عليه أو حصره في المجالات التقنية فقط. وقد عبر بترارك - ق ١٤ م - عن هذا الواقع والانشغال والحقد الذي ميز ردود المسيحيين عندما قال: « ولا أكاد أحمل على الاعتقاد بإمكان صدور ما هو صالح عن العرب، ومع ذلك فبأي ضعف لا أدريه، أيها العلماء، تغمرونهم بالمدائح التي لا يستحقونها؟ ومن ذلك قول طبيب على

---

١ - المرجع السابق: ص ٣٩ .

٢ - l'Eeglise et l'Islam - Gaston Zananiri - p 189 .

٣ - المرجع السابق: ص ١٩١ .

مسمع مني، وقد وافقه زملاؤه على قوله: إنه لو وجد معاصر مساو (لبقراط) لأذن له في التأليف . . . لو لم يؤلف العرب. ولا أقول : إن هذا الكلام لسع قلبي كالقراص، وإنما أقول : إنه طعنه بالخنجر . . . فهل قدر علينا ألا نؤلف بعد العرب ؟ » [١] .

وقد أنتجت هذه الوضعية المسيحية الجديدة تياراً عامًا اتبع خطوات الفرانسيسكان والدومينيكان في تشجيع التبشير، واتبع منهج الدومينيكان في الدعوة إلى ضرورة تعلم العربية وعلومها. ومن الداعين إلى تنفيذ هذا الهدف بهذه الوسيلة روجر بيكون Roger bacon الذي رأى ضرورة الاستفادة من حضارة المسلمين وضرورة تبشيرهم بدل حربهم، قال : « إن الحروب الصليبية امتازت بالقسوة، وكانت عديمة الجدوى، وهي مضيعة للوقت. وإنه من الواجب تبشير المسلمين ودعوتهم لاعتناق المسيحية بدلاً من التفكير في غزوهم » [٢]. ولكن أشهر الدعاة إلى تعلم العربية من أجل التبشير بين المسلمين ومجادلة مسيحيي الشرق هو الفرانسيسكاني الإسباني رايمون لول Raymond lolio الذي دعا بجانب هذا، دون كلل، إلى أمرين لهما أهمية كبرى فيما نحن بصدده من رصد التحولات الحاصلة في علاقة الكنيسة الغربية بالإسلام وأهله، وهما :

أ - إقامة أخوية تجمع جميع فرق الفرسان - المعبد، الاسبتالية، فرسان القديسة مريم . . . وغيرهم - يكون عملها السعي دون كلل لغزو المسلمين.

ب - ضرورة قيام حركة علمية واسعة تهدف للرد على ابن رشد [٣] .

وإذا كانت الكنيسة لم تستطع إجابة رايموند لول إلى خطته الأولى للأسباب التي سبق ذكرها، فإنها قد قبلت في مجمع فيينا (١٣١١ - ١٣١٢م) فكرة التأسيس لتعلم العربية وعلومها، من أجل نشر المسيحية وحماية الجبهة الداخلية من التأثيرات الثقافية

١ - ابن رشد، أرنست رينان: ص ٣٣٨ .

٢ - التاريخ الإسلامي، د. جمال الدين الشيال: ص ٨١ .

٣- انظر / l'Eglise et l'Islam - G. Zananiri - p 212 ... et \ l'Islam medieval - Von Grunbaum - p 61 .

الكبرى للإسلام . وقد أنشأت لهذا الغرض مدارس في كل من روما وبولونبيا وباريس وأكسفورد وسالامانك[١] . وهكذا تم التحضير للتأليف الكنسي عن عالم الإسلام في هذه الفترة استجابة للظروف الجديدة . ومنذ ذلك التاريخ بدأنا نشهد في كتابات المسيحيين عن النبي -ﷺ- توجهين متمايزين :

١ - الأول : ويتمثل في الكتابات الموجهة للعارفين بالعالم الإسلامي ، وخصوصًا للعلماء المتعاملين مع فكره الغازي وحضارته المهيمنة . وقد كانت الكنيسة تهدف من ورائه إلى إنقاذ نفسها من المأزق الذي وضعت نفسها فيه حين شجعت الكتابات والأفكار التي تجعل من المسلمين مجرد قوم من الهمج ، وذلك قبل أن تبين الحروب الصليبية للمشاركين فيها خطأ هذا التصور ، وتظهر حركة الترجمة سمو الفكر الإسلامي وتقدم المسلمين البالغ . ومن المرجح أن يكون الغرض من هذا الإنتاج موجهًا أيضًا لتكوين الرهبان المتخصصين في مجادلة المسلمين والتبشير بينهم . وقد خضعت هذه الكتابات بالتالي لضرورة التغيير في منهجها الذي اتبعت فيه الخطة التي وضعها لأول مرة البنيدكتي الإسباني بطرس المبجل ، والمتمثلة في وجوب معرفة العالم الإسلامي من مصادره . ولهذا نلحظ على مثل هذه الكتابات قبولها للوجود الحضاري للمسلمين ، وبعض الموضوعية في الحديث عن النبوة الإسلامية والقرآن الكريم ، كما نلحظ عليها طابع التنظيم . ومن المعروف أن النبوة في هذا الإنتاج ليست إلا هرطقة ، أما القرآن الكريم فهو تأليف لعناصر يهودية ومسيحية ومحلية ، ولهذا نستطيع اعتباره أحسن تعبير عن رأي الكنيسة الكاثوليكية الرسمي عن الإسلام إلى اليوم .

ويعتبر الكتاب الذي نشره قيوم الطرابلسي Guillaume de tripoli سنة ١٢٧٣م خير مثال على هذا التوجه ، إذ قسم كتابه إلى أربعة أقسام : تحدث في القسم الأول منه عن السيرة ، وخصص القسمين الثاني والثالث للتاريخ الإسلامي حتى القرن الثالث عشر ، وأنهاه بقسم قام فيه بدراسة دعائية للقرآن الكريم ، والأسباب التي جعلت

---

١ - l'Islam medieval - Von Grunbaum - p 62.

المسلمين يعتقدون بأن الله قد منحهم دينًا جديدًا بعد اكتمال الشرائع اليهودية والمسيحية، إضافة إلى عرض رأي القرآن الكريم في مريم والمسيح عليه السلام [١] .

ومنهج قيوم - وإن تخلص من الطابع الأسطوري الذي ميز كتابات المسيحيين حتى ذلك الزمان - في غاية التبسيط، كما أنه يقوم على الافتراضات التي لا يوجد أدنى دليل يسندها، بل هي مخالفة للأدلة المعروفة . ومن ذلك تفسيره لوجود القرآن الذي يرده إلى أن الحاجة إلى معالجة العقيدة والشريعة في الإسلام بعد وفاة النبي -ﷺ- هي التي دفعت أصحابه إلى الاستعانة بشخص للقيام بذلك، ولما لاحظوا عجزه كلفوا اليهود والنصارى الذين أسلموا بمساعدته، فاقتطعوا أجزاء من العهدين القديم والجديد واستعملوها فيه بطريقة تعسفية، ولهذا فهو يحتوي على جزء كبير من الجمال الذي اقترضه من الكتابات المقدسة، « ولكن الإسهام الخاص بالمسلمين فيه لم يكن إلا تشويها» [٢] .

والحقيقة أن هذه النتيجة التي انتهى إليها قيوم تدل دلالة واضحة على أنه لم يدرس ما يطرحه القرآن الكريم من مبادىء وقصص توجد مثيلاتها في الكتب المقدسة، واكتفى بالمشابهة الظاهرية بينهما؛ ولذلك قلنا أن منهجه (تبسيطي) إلى أقصى درجة . ويبدو ما قلناه بوضوح عندما نراه يعتبر - كنتيجة دراسته - أن أسرار التثليث والتجسد وطبيعة المسيح « ليست متناقضة مع عقول الحكماء المسلمين » [٣] ، رغم أن خلاف المسلمين للنصارى في التثليث المسيحي الذي يناقض الأحدية والوحدانية، وفي التجسيد الذي يناقض التصور الإسلامي لله مفارقًا بحيث يستحيل أن يصبح الله عز وجل بشراً « خلاف واسع الشقة لا يسده شيء البتة» [٤] .

---

١ -. l'Eglise et l'Islam - G . Zananiri - p 193

٢ -. l'Islam medieval - Von Grunbaum - p 59

٣ -. l'Eglise et l'Islam - G. Zananiri - p 194

٤ - نداء إلى الأحياء، رجاء غارودي: ص ٢١٩ .

٢ - الثاني : ويتمثل في الكتابات الموجهة للجبهة الداخلية، وهي خاضعة لضرورة مواجهة الغزو الثقافي الإسلامي داخل أوروبا، إضافة إلى تعبئة المسيحيين لمواجهة القوة الإسلامية الناشئة في الشرق، وهي قوة العثمانيين. ولهذا نرى هذه الكتابات تحشد كل ما استطاعت حشده من أساطير لتفسير الظاهرة الإسلامية بغية ملء قلوب النصارى حقداً وشحنهم غضبًا على المسلمين. ونجد صورة عن هذه المؤلفات التي لا تخضع لأي منهج سوى منهج ابتداع كل ما له علاقة بإثارة العواطف الدينية في كتابات المسيحيين الشرقيين والغربيين على السواء :

أ- ومن المسيحيين المشارقة الذين يتسم عملهم بما وصفناه ديميتريوس سيدون Dimitrius sidon البيزنطي الذي كتب في منتصف القرن الرابع عشر ينفي أن يكون القرآن كتاب الله؛ لأن نصه - حسب ما يقول - مضطرب وأخلاقه غير مقبولة. أما مصدر النبوة الإسلامية فهو ليس إلا الشيطان نفسه، الذي أراد أن يهيئ الأرضية لمجيء المسيح الدجال - بموافقة الله -، ولما لم يستطع أن يقضي على مرجعية الكتابات اليهودية والمسيحية، فقد قرر أن يخدع العالم باختراعه كتابات تقف حاجزاً بين الناس والعهدين القديم والجديد، وهذا هو القرآن. أما النبي -ﷺ- فهو الرجل الذي اختاره الشيطان، نظرا لذكائه وطبيعته الشيطانية، لتنفيذ المؤامرة العالمية [١] .

ب - أما في غرب أوروبا فإننا نجد الصورة نفسها التي عرضناها قبل قليل تنتشر انتشاراً واسعًا، ولذلك وضع دانتي - ت ١٣٢١ م - النبي -ﷺ- في الطابق التاسع من جهنم، في جملة زارعي الفضائح والانقسامات. أما ويليام دمبار فقد تجاوز اعتبار النبي -ﷺ- تابعًا للشيطان، إذ اعتبره (ماهون) رئيس الاحتفالات في جهنم [٢] .

---

١ - l'Islam medieval - Von Grunbaum - p 60 .

٢ - انظر / المرجع السابق : ص ٦١ ، ٥٨ .

المبحث الثاني

النبوة الإسلامية في عصر التنوير

شهد العالم الغربي منذ القرن الخامس عشر، كما شهد العالم الإسلامي تحولات كبرى أفرزت تغيرًا شاملاً في الفلسفة التي تتحكم في العلاقات بينهما. وقد لعب التأثير الحضاري الإسلامي الكبير الذي صادف ضعفًا كنسيًا عامًا دورًا بالغًا في ظهور بوادر فلسفة وميول عصر التنوير، كما شهد القرن السادس عشر نشأة قوة دينية جديدة - أي البروتستانتية - كانت نتيجة للعاملين السابقين، وشكلت قوة تأثير في اندفاع الفكر الديني المسيحي والفلسفة الغربية نحو إحداث تغييرات شاملة نتجت عنها الدعوة للديانة الطبيعية والميول العلمانية في أوروبا، وأصبحت بعد استقرارها قوة مواجهة للإسلام تختلف في كثير أو قليل في نظرتها إليه وطرق فهمه عن الكنيسة الكاثوليكية. أما بالنسبة للعالم الإسلامي فقد شهد ظهور قوة عسكرية كبرى متمثلة في الامبراطورية العثمانية التي منحت للمسلمين الكثير من المنعة، ولعبت دورًا بالغًا في تهديد الوجود الأوروبي بشكل جدي، أي مساويًا للتهديد الإسلامي لأوروبا إبان حركة الفتوح الكبرى.

وقد نتج عن هذه الوضعية - خصوصًا ظروف المخاض الأوروبي - هدوء حركة التأليف عن الإسلام طيلة القرنين الخامس عشر والذي تلاه. أما الأبحاث التي صدرت في ذلك الزمان فإننا نستطيع اعتبارها بوادر للسمات العامة التي تأكدت بعد ذلك في العلاقات الإسلامية المسيحية طيلة القرنين السابقين على بداية العهد الاستعماري، وهي:

أ - الدعوة إلى الحوار المسيحي الإسلامي: ونجد آثار ذلك فيما كتبه أحد كبار أساتذة جامعة (سالامانك)، وهو جون السيغوفي (١٤٠٠ - ١٤٥٨م) الذي درس القرآن الكريم دراسة جديدة تهدف إلى تحديد صحة نسبته إلى الله تعالى، وقد كانت نتيجة بحثه الحكم على القرآن بالتناقض والخلط، ولكن الجديد فيما كتبه يكمن في تقريره استحالة تحويل المسلمين عن دينهم بالتبشير وغيره، ودعوته

الصريحة إلى الحوار [١]. ورغم أن صديقه جون جرمان (١٤٠٠ - ١٤٦١م) كان يناقضه تمامًا، إذ كان داعية للحروب الصليبية، إلا أن جون السيغوفي لم يعدم مناصرًا لأفكاره، وقد تمثل ذلك في تقرير نيكولا الكوزي (١٤٠١ - ١٤٦٤م) أهمية النقاش بين النصارى والمسلمين، ولذلك كان كثيرًا ما يهتم في جزئيات أبحاثه بإبراز عناصر الالتقاء بين الدينين [٢].

ب - الدعوة إلى استبدال مناهج مغالبة الإسلام: قاد البروتستانت منذ ظهور فرقتهم حركة الدعوة إلى إعادة النظر في فهم الإسلام ومناهج التعامل معه. والملاحظ أن رد فعل هذه الفرقة في ذلك الزمان كان يعبر عن الرعب الشديد الذي أصابها من جراء الوجود العثماني، وضرورات الانتشار على حساب الكاثوليكية. وقد كان زعيم البروتستانت لوثير (١٤٨٣ - ١٥٤٦م) هو أول معبر عن فهم حركته للإسلام، وذلك في المقدمة التي كتبها لترجمة كتاب الدومينكاني الإسباني (ريكولدو) عن الإسلام. وقد كان هذه الكتاب كافيًا بالنسبة للوثير ليحكم بأن المسلمين مجانين، لأنهم يعتقدون في دين مثل الإسلام. وبالنسبة للعلاقة مع المسلمين فقد كان مقتنعًا باستحالة تحويلهم عن دينهم بالحملات الصليبية لارتباطهم الشديد بالقرآن.

ومن الواضح أن أفكار لوثير عن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين قد خضعت لمشاعر الخوف من المسلمين التي نبهنا عليها قبل قليل، ولذلك فقد كان متشائمًا إلى أبعد حد من الوجود الإسلامي، فذهب يفسر انتصارات المسلمين باعتبارها أداة تتحقق بها النبوة التي تقول: بأن دماء المسيحيين سوف تسيل إلى نهاية العالم. وقد ربط من جهة أخرى بين الإسلام والكاثوليكية، إذ اعتبره مظهرًا للخرافات البابوية، لهذا رأى أن سبيل هزيمة المسلمين - وهم العدو الخارجي - يمر حتمًا بإخراج حليفهم المسيح الدجال - أي البابا - من روما [٣].

١ - l'Eglise et l'Islam - G. Zananiri - p 236 .

٢ - المرجع السابق: ص ٢٣٧ .

٣ - المرجع السابق : ص ٢٤١ .

وظلت العوامل التي سبق لنا ذكرها قبل قليل تعمل حتى أنتجت التيارات التأليهية في العالم الغربي، ثم ظهور وتأكد أفكار الإلحاد والعلمانية. وقد أخضع التأليف عن الإسلام إلى هذه المتغيرات كلها، وأصبح محلاً لاختلاف شديد في النظر بين الفرق المختلفة بحيث يصح أن نقول: إنه لم يوجد في تاريخ علاقة الإسلام بالغرب عصر يساوي عصر التنوير من حيث استخدام الإسلام في خدمة أغراض متباينة، بل متناقضة أشد التناقض، مع ملاحظة أن كل تلك الأغراض كانت تستجيب لحاجات داخلية في المجتمع الغربي ذاته.

وإذا أردنا أن ننظر ببعض التفصيل إلى مظاهر ما أجملناه هنا فإننا نجد صورة عن هذا التعدد في النظر إلى الإسلام، كما نستطيع أن نرصد التطورات الحاصلة فيه بالنسبة للقوى الغربية الكبرى التي اقتسمت العالم الغربي آنذاك فيما يلي:

أ - موقف الكنيسة الكاثوليكية في عصر التنوير من الإسلام:

واجهت الكنيسة الكاثوليكية بدءًا من القرن السادس عشر واقعًا داخليًا وخارجيًا متأزمًا جعلها لا تهتم كثيرًا بعالم الإسلام. ففي أوروبا كانت سلطة الكنيسة الزمانية قد اهتزت تمامًا، بحيث لم يعد في استطاعتها أن تتحكم في الممالك المختلفة، كما أن البروتستانتية كانت تلتهم كل يوم عددًا من رعاياها. هذا إضافة إلى انتشار حركات الإلحاد والانحلال والاتجاهات الإنسية التي كانت تعمل باعتبارها معاول هدم في أسس العقيدة والنظام الكنسي. أما في الخارج فقد كانت القوة العثمانية تقف حاجزًا منيعًا أمام أي حلم لغزو المسلمين.

وقد وجدت الكاثوليكية أن الحل المناسب لمواجهة الحركات الداخلية، والقيام بواجبها الرسالي في الوقت نفسه يكمن في القيام بحركة إصلاح واسعة كان من نتائجها ظهور أخوية رهبانية جديدة قامت بالدورين معًا، وهي أخوية اليسوعيين، التي تلقت الموافقة الرسمية من البابا (بول الثالث) سنة ١٥٤٠م، بعد سنوات قضاها رئيسها الإسباني (إينياس من لويولا) متجولاً في الشرق من أجل التبشير، حيث طرده

الفرانسيسكان - حراس مقبرة المسيح -، فسعى إلى تكوين جمعية رهبانية في فرنسا سنة ١٥٣٨م، ثم تم انتقال رفقاء المسيح - وهو معنى اسمهم - إلى روما حيث تلقوا الاعتراف الرسمي بالعمل التبشيري والتعليمي الذي احتاجته الكنيسة للاستجابة للضرورات التي ذكرناها آنفًا [١] .

وعلى عكس من هو مشهور عند الدارسين المسلمين فإن النشاطات التبشيرية التي قامت بها الكنيسة الكاثوليكية، طوال الزمن المحصور بين نهاية الحروب الصليبية وبداية حركة الاستعمار، لم يكن موجهًا لعالم الإسلام. وفي الحقيقة فإن هذا الحكم يصدق على كل الزمان المحصور بين ظهور الإسلام والعهد الاستعماري، وهو الزمان الذي كانت الكنيسة تخطط فيه للتبشير ولكنها لا تستطيع التنفيذ، ويصدق هذا حتى على الفترة التي احتلت فيها بعض مدن الشام حيث كانت ممنوعة من التبشير نظرًا لتحصن المسيحيين في مدن بعينها فقط خوفًا من المسلمين الذين لم ينقطع خطرهم في يوم من الأيام. يدل على صحة ما ذكرناه - إذا توقفنا عند المجال الزماني لهذا المبحث - أن أهم مؤسسة تبشيرية في تاريخ المسيحية وهي أخوية اليسوعيين قد اختصت بالعمل :

١ - على مواجهة البروتستانت، وقد اختص في ذلك من منشئيها الأوائل القديس الإسباني (جاك لاينز) الذي حضر مجمع (ترانت) للدفاع عن الكاثوليكية. ومن المعلوم أن هذا الهدف كان الشغل الشاغل لها عند تأسيسها، كما يدل على ذلك تخصص مؤسسها إينياس من لويولا في صراع البروتستانت حتى وفاته سنة ١٥٥٦م [٢] . وإجمالاً فإن قسمًا كبيرًا من نشاطها قد استغرقه الوقوف ضد أعداء الكاثوليكية، سواء من المذاهب الجديدة مثل (الجنسينية) [٣]، أو المذاهب الفلسفية الملحدة. وقد كان ذلك

---

١ - انظر / . les jesuites - Alain Guillermou - p 11

٢ - المرجع السابق: ص ١٢ .

٣ - نسبة إلى أسقف (إيبراس) الهولندي (جنسنيوس) الذي ألف كتابًا اشتهر بعد وفاته، ونشأ عنه مذهب عقيدي متأثر بأوغسطين، دخل في صراع مع الكاثوليكية ممثلة في اليسوعيين. وقد أدانته روما سنة ١٦٥٣ و١٧١٣م . انظر / histoire du catholicisme - Jean baptiste Duroselle - p 88

أحد أسباب منعها من النشاط نهائيًا في أوروبا بعد اكتمال انتشار البروتستانتية وشيوع العلمانية ومشاعر العداء الناشئ عن الصراع بين الدول والكنيسة، حيث صدر قرار الدولة الفرنسية بمنعها سنة ١٧٧٢ م، وتبعه القرار البابوي في سنة ١٧٧٣ م [١].

٢ - نشر المسيحية في كل أرجاء العالم القديم والجديد، ما عدا أقطار العالم الإسلامي التي لم تدخلها للعمل التبشيري إلا في العهد الاستعماري. وقد بدأ هذا النشاط أحد مؤسسيها الأوائل، وهو القديس فرانسوا الذي سافر إلى الهند منذ ١٥٤٠م. وقد لحق به بعد ذلك حتى تاريخ وقفها - ثم إعادة نشاطها سنة ١٨١٤م- الآلاف من اليسوعيين الذين انتشروا في كل أرجاء الأرض.

والملاحظ أن حركة اليسوعيين لم توجد طيلة التاريخ الذي يدور حديثنا حوله في شمال إفريقيا، وقد كان الوجود المسيحي في دوله محصوراً في الأسرى المسيحيين، وفي بعض القساوسة الذين تولوا الإشراف على الخلاص الروحي لمواطنيهم [٢]. أما في أقطار الشرق فلم يسمح لليسوعيين بالاستقرار في القسطنطينية إلا سنة ١٥٨٣، حيث قضى عليهم الطاعون ثلاث سنوات بعد ذلك. ولم يؤذن لهم مجدداً إلا في ١٦٠٩م حيث باشروا عملهم في كل الأقاليم التي يكثر فيها المسيحيون، مثل: سوريا، أرمينيا، إيران، اليونان، مقدونيا [٣].

ب - موقف الدول الغربية في عصر التنوير من الإسلام:

حدث تحول ملحوظ في الفلسفة التي تحكمت في علاقات الدول الغربية مع الشرق الإسلامي، إذ رغم بقائها محافظة على نية التبشير إلا أن تحقيق المصالح الاقتصادية قد غلب على توجهها. ويظهر ذلك بوضوح في المذكرة التي رفعها مجموعة من الأساتذة إلى المسؤول في جامعة (كامبردج) سنة ١٦٣٩ م، والتي طالبوا

---

١ - les jesuites - Alain Guillermou - p 63 .

٢ - histoire des missions francaises - Jean marie Sedes - p 26 ..

٣ - المرجع السابق: ص ٢٣ . . .

فيها بإنشاء كرسي للدراسات العربية وأوضحوا : « أن المركز يضع نصب عينيه خدمة مصالح الدولة والملك، وذلك بالعمل من اجل ازدهار تجارتنا مع الأقطار الشرقية، وتوسيع حدود الكنيسة - إذا شاء الله - في الوقت المناسب »[١] .

وقد ظهر هذا التوجه قبل هذا التاريخ، حيث ازدهر البحث في اللغات الشرقية والدراسات الإسلامية منذ بداية القرن الخامس عشر بشكل مستقل استقلالاً تامًا أو جزئيًا عن الدوائر المسيحية الرسمية. وكان المستشرق الفرنسي غيوم بوستيل (١٥٠٥ - ١٥٨١م) أحد رواد هذه الحركة وإن ظل محافظًا على الهدف التبشيري، وقد خلفه تلميذه الهولندي يوسف سكاليجر الذي تخلص إلى حد كبير من هموم أستاذه التبشيرية، وأرسى قواعد البحث العلمي في ثراث الإسلام[٢] . ثم مافتئ عدد هؤلاء المستشرقين يزداد يومًا بعد يوم، وتقرر إرساء تقاليد تعليم اللغات الشرقية لضرورات سياسية واقتصادية وتبشيرية في كل البلاد الأوروبية. وقد تحقق ذلك عمليًا في مشروعات متعددة لعل أهمها إنشاء الامبراطورة النمساوية (ماريا تيريزا) لمدرسة اللغات الشرقية في فيينا منذ ١٧٥٣م، وقد أعدتها لتعليم السفراء والقناصل والعلماء والتجار. وتبعتها فرنسا التي أنشأت المدرسة الوطنية للغات الشرقية الحية في باريس سنة ١٧٩٥ م[٣] .

وهكذا شهد القرن السادس عشر نشوء ثم تطور الدراسات الشرقية في أوروبا باعتبارها فرعًا من فروع المعرفة، وتولى المستشرقون أنفسهم الإشراف على هذه الحركة العلمية التي أصبحت - بعد مدة - مؤسسة من مؤسسات الدول المختلفة، وحققت بهذا استقلالها التدريجي عن النشاط السياسي والكنسي الرسمي. ونستطيع أن نجد دليلاً على اختلاف توجهات المؤسسة الاستشراقية عن الكنيسة بتتبع اهتمامات كل

١ - المستشرقون والإسلام، د. عرفان عبد الحميد: ص ١٤ ، ١٥ .

٢ - انظر / الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ١٧ . والتاريخ الإسلامي، د. جمال الدين الشيال: ص ٨٩ .

٣ - انظر في هذا الموضوع / المستشرقون، نجيب العقيقي: ٣/ ١٣٩ . والمستشرقون، نذير حمدان: ص ١٩ .

منهما، ومن ذلك أن باكورة إنتاج المطبعة التي أسسها الأسقف (فرديناند مديتشي) سنة ١٥٨٠م في روما كان طباعة نص عربي للأناجيل الأربعة سنة ١٥٩٠م، أما مطبعة جامعة أوكسفورد، فقد كان أول عمل أخرجته سنة (١٦٤٨، ١٦٤٩م) هو كتاب: (مقتطفات تاريخية عربية) [١] .

والحقيقة أن هذا الانفصال المؤسساتي للاستشراق عن الكنيسة لا يعني البتة أن الاستشراق الإسلامي قد تنكر لأهدافه التبشيرية، بل فقط إن التبشير أصبح أحد أهداف الدراسات الاستشراقية وليس الهدف الوحيد من وجودها وسبب هذا الوجود نفسه كما كان الأمر في القرون السابقة. ولهذا السبب تنوعت مناهج المستشرقين منذ ذلك التاريخ كما تنوعت أهدافهم، وذلك بقدر اتصالهم الشخصي أو بعدهم عن الذاتية، ودرجة التزامهم بالسياسة الكنسية - والانتماءات الأخرى - أو استقلالهم عنها.

وقد انعكست هذه الوضعية على إنتاج المستشرقين، حيث ازداد عدد الكتابات عن الشرق وترجمة الكتب الإسلامية في مختلف الفنون، وكان أول مظاهر هذا النشاط إخراج ترجمة بطرس المبجل اللاتينية للقرآن الكريم من دير (كلوني) بفرنسا حيث ظلت الكنيسة تحبسها، وطباعتها في (بال) سنة ١٥٤٣ م [٢] . وقد استلهم (أدريان أريفابين) هذه الترجمة في إخراج ترجمته للقرآن سنة ١٥٤٧ م ، رغم ادعائه بأن عمله كان عن العربية مباشرة. وانتشرت ترجمة اريفابين بعد ذلك، وطبعت في جميع الدول الأوروبية بعنوان واحد، وهو (قرآن محمد)، على عكس ما ظن نذير حمدان الذي اتخذ تشابه عناوين الطبعة الإيطالية الصادرة سنة ١٥٤٧م، والألمانية الصادرة في ١٦١٦م، والهولندية الصادرة في ١٦٤١م، والفرنسية الصادرة في ١٦٤٧م، والإنجليزية الصادرة في ١٦٨٨م، دليلاً أثبت به دعواه نسبة الغربيين القرآن الكريم إلى

١- انظر / التاريخ الإسلامي، د. جمال الدين الشيال: ص ٩٠ .

٢ - المستشرقون وترجمة القرآن، د. محمد صالح البنداق: ص ٩٥ .

النبي -ﷺ- مع أن ما ذكره لم يكن ترجمات قامت بها الدول الأوروبية بشكل مستقل، بل مجرد ترجمات لترجمة أدريان أريفابين، ولذلك كان عنوانها واحداً[١].

أما أهم أثر لتوسع الاستشراق في عصر التنوير فقد كان النقلة التي حققها في نظره إلى الإسلام ونبوة محمد -ﷺ- وكذلك مناهج الدراسة التي خرجت من الإطار الموحد الذي كان يميزها إبان توجيه الكنيسة لحركة التأليف عن الإسلام فأصبحت أكثر تنوعا. والملاحظ أن هذا التنوع قد صادف انتشار مذهب ديني جديد في الغرب وخصوصًا في انجلترا، وهو المذهب التأليهي الذي استغل أصول الإسلام في نشر أفكاره.

وهكذا أمكننا أن نرى - على سبيل الاستدلال وليس الحصر - صدور أربعة أعمال، في وقت واحد، تعبر عن توجهات متباينة أشد التباين في نظرتها للنبي -ﷺ- مع خضوعها جميعًا للنقلات الحاصلة في علاقة المسيحية بالاتجاه التأليهي. فهو عند المشرفين على إصدار معجم (المكتبة الشرقية) الصادر سنة ١٦٩٧م لم يكن إلا الأفاك المشهور الذي أسس « الهرطقة التي سميت دينًا، والتي ندعوها المحمدية »[٢]. وقد عاضد هذا التوجه المستشرق (همفري بريدو)[٣] الذي صدر له بإنجلترا كتاب في السيرة النبوية، عرض فيه المثالب المنسوبة للإسلام وأكدها، وسعى فيه سعيًا حثيثًا إلى إبراز سمو المسيحية، ونقض آراء الاتجاهات التوحيدية التي كان يمثلها التأليهيون الإنجليز[٤].

ويقابل عمل بريدو المقالة التي كتبها التأليهي الفرنسي الشهير بيير بايل pierre bayle، والمنشورة في (القاموس النقدي)، حيث قدم فيها ترجمة أمينة لحياة النبي -ﷺ- مبرزًا فيها روح التسامح الديني في الإسلام، وقارن ذلك بالقمع الذي كانت

١ - انظر رأي نذير حمدان في متابه (المستشرقون): ص ١٤٩.

٢ - رؤية إسلامية للاستشراق، د. عبد الحميد غراب: ص ٢٧.

٣ - (١٦٤٨ - ١٧٢٤م) إنجليزي، أستاذ العبرية في كنيسة المسيح. من أعماله: حياة الرسول، وهو ترجمة لا قيمة لها. المستشرقون: ٢/ ٤٤.

٤ - انظر / التاريخ الإسلامي، د. جمال الدين الشيال: ص ١٠٢.

تمارسه الملكية وحليفتها الكنيسة الكاثوليكية ضد حرية المواطنين. وقد قال بايل: « إنه من الضلال أن يعزى انتشار الإسلام السريع . . . إلى أنه يلقي عن كاهل الإنسان ما شق عليه من التكاليف . . . فقد دون (هوتنجر) قائمة طويلة بالأخلاق الكريمة والآداب الحميدة عند المسلمين.

وأنا أرى أن تلك القائمة تحتوي على ما يمكن أن يؤمر به إنسان من التحلي بمكارم الأخلاق والابتعاد عن العيوب والآثام [١]. ولم ينكر بايل من الإسلام إلا حكم القصاص التي رأى أنه يتنافى مع التسامح [٢]، وهو الأمر الذي يدل على جهله بأن الإسلام قرن القصاص بحقوق الأفراد، باعتباره وسيلة لإشاعة العدل، وتمكين ذوي الحقوق من حقوقهم، إضافة إلى كف أيدي الناس عن أنفسهم. ومن المعروف أن (التسامح) أصل في حكم القصاص نفسه، إذ ورد التنبيه والحض القرآني على التجاوز عمن استحقه.

وما دمنا في إطار الكتابات الخاضعة للاتجاه التأليهي فلا بد من القول بأن الهم الأكبر لجميع مفكريه كان تحطيم العقيدة المسيحية التي تنافي عقائدها التوحيد، وقد كانت وسيلتهم الأساسية لتحقيق ذلك إبراز التراث اليوناني الروماني، والتعريف بالإسلام باعتباره دينًا توحيديًا من جهة، وباعتبار حضارته تدل على إمكانية التقدم في ظل إقرار الدين الطبيعي، الذي يدل وجود الإسلام - في رأيهم - على انتشاره بين أمم الأرض. وهذا هو الأصل الذي يجب أن ننظر من خلاله إلى ما كتبه بايل، إذ قدم بسيرة النبي -ﷺ- نموذجًا للتسامح الديني، وإلى ما كتبه فولتير عن السيرة، إذ اعتبرها مثالاً « للمكر الديني في خدمة الاستبداد السياسي » كما يقول الأستاذ رجاء جارودي[٣].

ولا مناص في هذا الخصوص من التنبيه إلى أن الميول الذاتية للمؤلفين قد لعبت دورها في اختيار الأنموذج الذي يمثله النبي -ﷺ- ، وهو الأمر الذي لم يعطه الأستاذ

---

١ - انظر / حضارة العرب، غوستاف لوبون: ص ١٦١ .

٢ - انظر / المرجع السابق .

٣ - انظر / وعود الإسلام، رجاء غارودي: ص ١٩١ .

غارودي أي اعتبار. ويدل على صحة ما قلناه اختلاف بايل وفولتير في تصورهما لموضوعهما رغم اشتراكهما في الإيمان بنفس الفلسفة.

ورغم هذا الذي أثبتناه قبل قليل فقد تخلص عدد من المؤلفات من همِّ استخدام الإسلام في الصراع الدائر بين العقائد الكنسية والاتجاهات التوحيدية في أوروبا. ويوجد في هذا الخصوص ثلاثة نماذج تستحق العرض:

١ - أما الأول فيتمثل فيما كتبه المستشرق (آدر ريلاندوس) [١] الذي نشر في (أوترخت) سنة ١٦٠٥م، ثم في لندن سنة ١٦١٧م، رسالتين، سعى في الأولى منهما إلى عرض العقيدة الإسلامية، أما الثانية فهي رد على المثالب والاتهامات التي وجهها المسيحيون للإسلام. وقد جمع فيها تسعة وثلاثين اتهامًا مسيحيًا كقولهم: إن المسلمين يعبدون كوكب الزهرة، أو إنهم يعبدون كل الكائنات الحية، ثم تكفل بالرد عليها. والحقيقة أن ريدلاندوس وإن لم يخطئ جميع ما يقوله الأوروبيون عن الإسلام، إلا أن الاتهامات البينة الوضع أو الخطأ لم تنج من نقده وتصويباته، إضافة إلى أن اعتماده على بعض المصادر الإسلامية كان انتقالاً بيّنًا في ميدان التأليف عن الإسلام من مصادره [٢].

٢ - أما النموذج الثاني فيتمثل فيما أثبته المؤرخ الإنجليزي الشهير إدوارد جيبون في الفصل الذي خصصه للعرب في كتابه: (اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها) الذي صدر جزؤه الأول في ١٧٧٦م والأخير سنة ١٧٨٧م، وهو يمثل نقلة فيما مجال التأليف عن العرب والإسلام وشخصية النبي - ﷺ - الإنسانية والنبوية، من حيث أدب التأليف والحكم الموضوعي على بعض المباحث الإسلامية التي درسها. وقد كان جيبون بروتستانتيًا ثم كاثوليكيًا، ولكن هذا لم يمنعه من الحديث عن أخلاق العرب وطبائعهم حديثًا منطقيًا يحتوي على كثير من الاعتدال [٣].

---

١ - (١٦٧٦ - ١٧١٨م) نمساوي، أستاذ اللغة العربية في أوترخت. المستشرقون: ٢/ ٣٠٤ ...

٢ - المرجع السابق: ص ٩٥.

٣ - انظر / اضمحلال الإمبراطورية الرومانية: ٣/ ١٦.

أما عن أخلاق النبي -ﷺ- فقد كتب : « وطبقًا لما رواه أصحابه كان محمد يتميز بجمال الخلقة، وهي نعمة يندر أن يمتهنها إلا من حرم منها . . . وكان أصحابه تبهرهم هيبته وجلال منظره وعيناه النافذتان وابتسامته العذبة ولحيته المرسلة ومحياه الذي عبر عن كل خلجة من خلجات نفسه، وحركاته التي أكدت كل لفظ جرى على لسانه . وفي أمور الدنيا العادية اعتصم محمد بآداب قومه بما فيها من جلال ورزانة . وقد زاد تواضعه وحسن لقائه لفقراء مكة المعدمين من شرف رعايته واحترامه للأغنياء والأقوياء . وأخفت صراحة سلوكه براعة أفكاره . وكان أدبه الجم يرجع إلى صداقة شخصية أو حب عام للخير . وكانت له ذاكرة قوية واعية . وكانت دعاباته هينة لطيفة، وخياله سامي ، وحكمه على الأشياء واضحًا وسريعًا وفاصلاً . وتحلى بشجاعة التفكير والعمل معًا . وعلى الرغم من أن خططه ربما اتسعت بالتدريج مع كل نجاح أصابه، فإن أول فكرة واتته عن رسالته المقدسة تحمل طابع الأصالة والعبقرية الفذة » [(١)] .

ورغم أن جيبون لم يكن يؤمن بنبوة محمد -ﷺ- إلا أن تعبيراته وتحليلاته للمباحث الإسلامية التي عقدها ظلت محافظة على آداب التأليف، كما لم يمنعه هذا الكفر برسالة الإسلام من التعبير عن إبداء إعجاب شديد في بعض الأحيان بالدعوة النبوية، ومن ذلك ما وصف به التوحيد الإسلامي، إذ قال بعد استعراض السقوط الرهيب والنقائص التي شوهت العقائد المختلفة بما فيها المسيحية : « أما عقيدة محمد فقد خلت من الشك والإبهام، والقرآن شهادة مجيدة على وحدانية الله، ورفض نبي مكة عبادة الأصنام من البشر، أو الكواكب والنجوم، جاء تطبيقًا للمبدأ العقلي بأن كل ما يبزغ فهو إلى أفول، وكل ما يولد فهو إلى ممات . . . وقد آمن في حماسه العقلي، كما عبد في خالق العالم موجودًا خالدًا لا حد له ولا شكل ولا مكان ولا عقب ولا شبيه، حاضرًا في أسرارنا الخفية، موجودًا بطبيعة وجوده، متصفًا بذاته بجميع صفات الكمال الذهني والأخلاقي . وهذه الحقائق السامية التي عبر عنها النبي على هذا

---

١ - المرجع السابق : ص ٢٧ .

النهج آمن بها أصحابه إيمانًا لا يتزعزع، وحددها مفسرو القرآن بدقة ميتافيزيقية »[١] .
وقد قرر جيبون بعد هذا الوصف بأن « أي فيلسوف يؤمن بوجود إله يمكنه أن يقر بعقيدة محمد المألوفة، وهي عقيدة ربما كانت أسمى من عقولنا في الوقت الحاضر[٢] .

ولابد من التنبيه أخيرًا أنه رغم الإيجابيات التي ميزت عمل جيبون إلا أنه ظل غير قادر على إدراك سمو الرسالة الإسلامية، ولا النظر إلى مجالات الإعجاز في القرآن الكريم، ومن ذلك رده حقيقة السمو الأسلوبي في القرآن، وتفضيله عليه قصة أيوب عليه السلام التي وردت في العهد القديم مطولة إلى حد أنها نقلت جميع الامتحانات الحقيقية أو المزيفة التي حدثت لهذا النبي الكريم، وذلك لكي يعبر كاتبها عما شاء من أمر بالمعروف، والتعبير عن فهمه لفن الإخلاص لله والحياة والموت. هذا إضافة إلى حكمه بتدني القرآن الكريم مقارنة بالإلياذة[٣] . ومن المؤكد أن ذلك يعود إلى ما قلناه من عدم قدرة جيبون على تذوق أسلوب القرآن الكريم، وميله الشديد إلى الإطناب الذي يميز آداب اليونان والرومان، إضافة إلى ما يلاحظه القارئ من تعلقه بفكرة التفوق الهيليني على أم الأرض في مجالات الثقافة والحضارة، وإلى عدم قدرته - تحت تأثير إيمانه الكاثوليكي - على الحكم بالخير المطلق الذي مثلته الرسالة الإسلامية، والبر والصدق والجهاد الخالص الذي قام به النبي - ﷺ - من أجل هداية العالم.

وقد جمعت كل هذه السمات التي وصفنا بها عمل جيبون في حكمه على الشريعة الإسلامية التي اكتفى بالوصف الظاهري لها، مع إلقائه بعض الأحكام التي من الممكن اعتبارها طعنًا في النبي - ﷺ -، كما يبدو كل ذلك في حكمه النهائي على دعوة وشخصية النبي - ﷺ - حيث كتب : « ربما كان عليَّ أن أزن أخطاءه وفضائله . . . ولو كنت أعرف ابن عبد الله معرفة وثيقة لظل الأمر شاقًا، ولكان النجاح غير مؤكد، فما بالك بعد اثني عشر قرنًا وأنا أتفحص ظله بصعوبة خلال سحب من النور

١ - المرجع السابق : ص ٢٩ .
٢ - المرجع السابق : ص ٢٩ .
٣ - المرجع السابق : ص ٣٢ .

المقدس . . . ويظهر أن هذا الرجل الذي قام بأعظم ثورة في العالم كان تقيًا ورعًا ميالاً إلى التأمل بطبيعته . . . لقد عاش بريئًا طاهرًا حتى سن الأربعين . . . إن وحدانية الله التي دعا إليها هي فكرة ملائمة للطبيعة والعقل . وربما علمته محاورة عابرة مع اليهود والنصارى ازدراء الوثنية . . . وقد يحول النشاط الذهني المركز على موضوع واحد الالتزام العام إلى رسالة خاصة ، وقد يشعر بأن الأفكار التي تصدر عن الإدراك أو الخيال إن هي إلا وحي من السماء . . . وعندئذ قد يوصف الشعور الداخلي . . . بأنه ملك من ملائكة الله . . . وقد حوّل ظلم مكة واختيار المدينة المواطن العادي إلى أمير ، والبشير المتواضع إلى قائد جيوش ، ولكن سيفه أحيط بهالة من القداسة . . . [١] .

٣ - أما النموذج الثالث الذي اخترناه فيعتبر إعلانًا عن دخول قوة جديدة في ميدان الصراع والتأليف عن الإسلام ، وهي البروتستانتية . وتمثل ترجمة (جورج سيل) [٢] للقرآن الكريم التي نشرها سنة ١٧٣٤م ، وكذلك المقدمة الطويلة التي ألحقها بها عن السيرة وأصول الإسلام خير مثال على ذلك . ورغم اعتماد سيل على مصدر إسلامي أساسي ، وهو القسم الخاص بالسيرة النبوية الشريفة من كتاب (المختصر من أخبار البشر) لأبي الفدا [٣] ، ورغم جودة ترجمته التي فاقت كل ما وجد آنذاك في أوروبا إلا أنه حشد في مقدمته كل ما تناقله المسيحيون من افتراءات عن الإسلام ، وذلك مثل قوله : إن القرآن ليس وحيًا ، وإنه ليس معجزًا ، وإنه مملوء بالتكرار والتناقض [٤] .

والعجيب أنه تجاوز في ربط القرآن بالمصدر اليهودي إلى القول بتأثره بالعهد القديم

---

١ - المرجع السابق : ص ٥٧ ، ٥٨ .

٢ - (١٦٩٧ - ١٧٣٦م) إنجليزي . له ترجمة للقرآن الكريم ، وقد صدرها بافتتاحية في السيرة النبوية . المستشرقون : ٢/ ٤٧ .

٣ - ترجمه وتولى نشره لأول مرة في إنجلترا المستشرق الفرنسي (جان جانييه) . انظر / المستشرقون - نجيب العقيقي : ٢/ ٤٥ .

٤ - انظر / رؤية إسلامية للاستشراق ، د. عبد الحميد غراب : ص ٣١ . و التاريخ الإسلامي ، د. جمال الدين الشيال : ص ١٠٨ .

في تقسيمه إلى أجزاء وأحزاب وسور وآيات، مع أن العكس صحيح تمامًا، إذ إن اليهود هم الذين لم يشرعوا في إنجاز العمل الفني للعهد القديم، مثل بيان مواضع الجمل والشكل إلا في القرن الثامن والتاسع الميلادي، أي بعد انتهاء المسلمين من عملهم الشكلي - لاحظ أن تحديد الآيات توقيفي - في القرآن الكريم بقرنين من الزمان[١] . وينسب سيل تأليف القرآن الكريم إلى النبي -ﷺ- الذي احتال به على قومه بمساعدة آخرين، انصب عملهم على التخطيط له. ويستدل على ذلك بما ورد في القرآن الكريم من اتهامات القرشيين.

والملاحظ أن اعتبارنا مقدمة سيل استمرارًا للجهود المسيحية الرامية إلى التحريض على حرب المسلمين، وخصوصًا تمثيلها لمرحلة بروز للبروتستانتية كقوة مسؤولة عن التبشير يبدو واضحًا في اعتقاده الجازم - كما اعتقد أستاذه لوثير من قبل - بأن الإسلام هو عقاب من الله للمسيحيين على الفساد المنتشر بينهم، إضافة إلى تصريحه بالهدف من دراسته إذ جعلها تعود إلى ضرورة تسليح البروتستانت في حربهم التنصيرية للمسلمين؛ وذلك « لأنهم وحدهم القادرين على مهاجمة القرآن بنجاح، وإني أثق بأن العناية الإلهية قد ادخرت لهم مجد إسقاطه »[٢] .

---

١ - وقد تجاوز تأثير الثقافة العربية هذا المجال إلى علم الكلام وعلوم اللغة وتفسير العهد القديم . قال سير توماس أرنولد : « نحن ندين للغة العربية بجانب هذا بدين كبير في حقل دراسات الكتاب المقدس، إذ ما إن أصبحت . . . لغة عالمية حتى أدرك اليهود صلتها الوثقى بالعبرية فقلدوا العرب . . . في القرن الثالث الهجري، وأخضعوا لغتهم إلى قواعد النحو العربي». تراث الإسلام: ص ١١ .

٢ - رؤية إسلامية للاستشراق، د. عبد الحميد غراب: ص ٣٢ .

المبحث الثالث

نبوة محمد - ﷺ - في القرن التاسع عشر

أ - طابع الاستشراق في القرن التاسع عشر :

أول ما يجب التنبيه عليه، من أجل رصد حقيقي لطابع الاستشراق في القرن التاسع عشر، هو التحولات الكبرى الحاصلة في العلاقات بين العالمين الإسلامي والغربي. وقد بدأت بوادر هذا التحول تظهر للعيان في التفوق التدريجي لأوروبا على العالم الإسلامي في المجالات الثقافية والعلمية والصناعية والعسكرية، وذلك منذ القرن الثامن عشر، وقد أنتج هذا التفوق ظاهرة استعمار الدول المسيحية لبلاد الإسلام قاطبة، بدءاً من دخول نابليون مصر في أواخر القرن الثامن عشر، إلى احتلال الجزائر في ١٨٣٠م، إلى سقوط طشقند سنة ١٨٤٦م، فسمرقند سنة ١٨٦٨م في يد الروس، ثم سقوط جميع دول الإسلام ماعدا الحجاز واليمن وإيران وأفغانستان في يد الاستعمار الفرنسي أو الانجليزي أو الهولندي أو الإيطالي [1] .

وقد شهد سقوط عالم الإسلام عسكريًا أمام قوة الغرب الناشئة تحولات جذرية، لعل أعظمها تبدل نظرة الغرب إلى الإسلام من كونه عالمًا حيًا يواجه أوروبا ويتحداها ويفرض عليها نموذجه، إلى ظاهرة تاريخية ميتة يجب وضعها في مخبر التاريخ من أجل التحليل والدراسة. هذا إضافة إلى تمكن الغرب في عهد الاحتلال من العمل بحرية على القضاء على كل ما من شأنه أن يعيد الشعوب الإسلامية إلى سابق عهدها عندما كانت تشكل خطراً حقيقيًا ودائمًا على أوروبا.

والحقيقة أن هذين العنصرين قد قادا عمل جميع القوى التي شكلت فسيفساء الغرب الوجودية في علاقاتها مع المسلمين، بحيث سعت كل مؤسسة غربية إلى تحقيق

---

١ - انظر / استراتيجية الاستعمار والتحرير، د. جمال حمدان: ص ٤٩ . . .، و أوروبا والتخلف في إفريقيا، د. والتر رودني، المقدمة . و . . la fin des empires coloniaux - p 25

أهدافها الخاصة، فشهدت ساحة العالم الإسلامي دخول الكثير من الأوروبيين عالم الاستشراق الذي توسع توسعًا هائلاً في عدد المهتمين به، وفي تنوع اختصاصاتهم، حيث نجد المختصين العلماء بالإسلام مثل الهولنديين: دوزي، وفلايشر، وفلوجيل، وسيمون فايل، والفرنسيين : البارون دي ساسي، ودي تاسي، ورينان، ولوبون، ورينو، والإنجليز : هنري بالمر، وتوماس كارلايل، والنمساويين: ألويس اشبرنجر، وفون كريمر، والألمان: موير، ونولدكه . . . وقد توافرت لكل هؤلاء فرصة هائلة للدراسة والبحث نظرًا لفتح المكتبات الإسلامية أبوابها لهم لأدنى دقة منهم [١] . كما شهدنا وجود الكثير من العسكريين والمعلمين والمعمرين والإداريين المهتمين بدراسة الإسلام لأجل تحقيق أغراض شتى. واهتم الشعراء والكتاب بعالم الإسلام حيث نقلوا لقرائهم صورة شعرية عنه، وهذا هو حال الشاعر الألماني الكبير غوتة صاحب (الديوان الشرقي للشاعر الغربي) الصادر عام ١٨١٩م، وحال الأدباء الفرنسيين : فيكتور هيجو صاحب ديون (الشرقيات) الصادر عام ١٨٢٩م، ولامارتين صاحب (رحلة إلى الشرق) الصادر عام ١٨٣٣م، وجيرار دي نرفال صاحب (الذكريات) الصادر عام ١٨٤٢م[٢] . وككل مرة، وكما حدث في كل بلاد العالم، لم يتخلف المبشرون حيث دخلوا ديار الإسلام عاملين على نشر دينهم [٣] .

وإذا كانت وضعية السقوط التام للعالم الإسلامي قد مكنت أصحاب كل هذه الطوائف والانتماءات الفكرية، من ملاحدة وعلمانيين وعنصريين ومبشرين من دخول أراضي المسلمين، فإن هذه الوضعية أيضًا -خصوصًا وقد عملت العناصر العلمانية على إضعاف الإحساس الديني المسيحي عند المثقفين بصفة خاصة - قد ولدت نوعًا من التعاطف مع الإسلام وحضارته. ويرجع هذا الإحساس بالدرجة الأولى - فيما نرى - إلى ما أشرت إليه قبل قليل من أن الأوروبيين أصبحوا ينظرون إلى الإسلام باعتباره

---

١ ـ انظر / الاستشراق والمستشرقون، السباعي: ص ١٤ . . .

٢ - انظر / وعود الإسلام، رجاء غارودي: ص ١٩٢ . . .

٣ - انظر / التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ . والحركات التبشيرية في المغرب الأقصى، د. بلقاسم الحناشي . والغارة على العالم الإسلامي، ل . شاتلييه .

شيئًا قد أصبح في ذمة الماضي، أي أن العنصر الأساسي الذي كان يثير غريزة حماية الذات الغربية قد زال مع زوال قوة الإسلام المادية التي حدَّت من شوكتها حركة الاستعمار. وقد نشأت عن هذا الإحساس بالأمان والتفوق نفسية جديدة في النظر إلى الإسلام: الدين والحضارة، باعتبارهما موضوعين تابعين لتاريخ الدين أو الفكر أو التاريخ السياسي بصفة عامة.

وقد لعبت العلمانية الغالبة على التوجهات السياسية للدول المستعمرة دورها هنا إذ ترك أمر تدين المسلمين لمؤسساتهم بصفة عامة، كما لعب الخوف من إثارة مشاعرهم الدينية، وهو أخطر عنصر من الممكن أن يهدد الوجود الاستعماري الذي كان يهدف إلى امتصاص ثروات البلاد دوره المساند - أو الأول - للعامل السابق الذكر، دون أن يؤثر هذان العاملان في الصورة التي تشكلت لدى الأوروبيين عن الإسلام الذي نظر إليه الغربيون بصفة عامة على أنه دين دوني، ومسؤول عن التخلف الإسلامي. ولا بد من أن نذكر هنا أن مخالطة الأوروبيين للمسلمين في بلادهم ورصدهم لكل الأخلاق الطيبة التي تمتع بها هؤلاء قد ساهمت بشكل واضح في نشوء عواطف الحب أو الاحترام في نفوس أصحاب الأرواح الطيبة من الأوروبيين.

وبالنظر إلى ما أثرناه قبل قليل نستطيع أن نرصد أن هناك ثلاث قوى كبرى تخصصت في دراسة التراث والواقع الإسلامي في العهد الاستعماري، وقد مثلها عمليًا:

أ- **الاستعماريون**: وقد تشكلوا بصفة عامة من المستشرقين والإداريين والضباط والكثير من المبشرين.

ب - **المبشرون**: وقد ضم العالم الإسلامي في القرن الذي نتحدث عنه جميع طوائفهم.

ج - **المستشرقون**: وهم العلماء والجامعيون والباحثون. والملاحظ فيما يخص هذه الطائفة أنها الوحيدة التي ضمت بين صفوفها رجالاً ذوي انتماءات دينية

وفكرية متباينة، إذ كان منها المتدينون والملاحدة والعلمانيون والإنسيون والاستعماريون، كما أنها الطائفة الوحيدة التي تنوعت أحاسيس باحثيها بين الحب للإسلام أو احترامه أو احتقاره، وبين تقدير حضارته أو الحط من شأنها.

أما طائفة الاستعماريين فلم يكن همها منصبا إلا على رصد الظواهر التاريخية في عالم الإسلام، ودراسة جميع مظاهر واقعه الحديث من أجل كتابة التقارير الضرورية لرسم السياسة الاستعمارية وإدامتها. كما أن المبشرين لم يكن همهم الأول إلا العمل بكل ما أوتوا من قوة على زعزعة العقائد الإسلامية ونشر المسيحية بين المسلمين، وتحريض المسؤولين الاستعماريين - ومساعدتهم - على إدامة الاستعمار الذي وجدوا فيها فرصة لا تعوض (لهداية) المسلمين إلى سبيل النجاة بواسطة الإيمان بالإله المتجسد.

ومن الضروري بعد هذا الذي أثبتناه، وقبل عرض أدبيات القرن التاسع عشر في نبوة محمد -ﷺ- أن نعرض لنظرية الربط الكلي بين الاستعمار والتبشير والاستشراق، وهي النظرية التي يشيع تبنيها بين جمهور باحثينا الذين لم يميزوا بين هذه الدوائر الثلاثة فحكموا عليها حكمًا واحدًا، مع أن الحقيقة أن كل قوة من هذه القوى - كما سبقت الإشارة - قد اختصت بجانب من الحياة الإسلامية؛ ولهذا فإننا وإن كنا نقرر أن الاستشراق الحديث قد ارتبط ارتباطا كبيرا بظاهرة الاستعمار، إلا أننا يجب أن نؤكد أنه لم يكن سببًا له بل نتيجة من نتائجه، حيث استغل المستشرقون - الذين شكلوا دائرتهم منذ مدة طويلة كما بينا ذلك في مبحث (نبوة محمد -ﷺ- في عصر التنوير) - واقع السقوط الإسلامي من أجل تحقيق أغراض متباينة، منها ما يتصل بتقديم الوسائل للحكومات الغربية لإدامة الاستعمار وخدمته، ومنها أيضًا العلمي البحت.

أما كون غرض الدول الاستعمارية كان التبشير بالمسيحية فلا يوجد خطأ وقع فيه الباحثون المسلمون في دراستهم للعلاقة الحديثة بين العالمين الغربي والإسلامي أكبر منه؛ وذلك لأن طلاق السياسة الغربية للدين، وخصوصًا في بعض دول أوروبا مثل فرنسا، كان طلاقًا حقيقيًا وليس مجرد خدعة لتمرير المسيحية للشعوب الإسلامية.

ولايعني هذا بالضرورة عدم تدين الغربيين أو نسيانهم لتاريخ الصراع الطويل ضد المسلمين، ولا عدم تدخل عواطفهم الدينية - حتى بالنسبة للطائفة الملحدة أو الإنسية منهم - في صياغة علاقاتهم الرافضة للإسلام، ولا يعني كلامنا أيضًا عدم تحكم كل هذه الأحاسيس المكبوتة في رد فعلهم على أي سلوك إسلامي، ولكن هذا لا يعني أيضا أن فكرة الباحثين المسلمين حول (تبشيرية) حركة الاستعمار الحديث صحيحة.

وسنتوقف لتوضيح ما قررناه عند السياسة الفرنسية في البلاد العربية التي احتلتها لنحلل مناهج فرنسا وأهدافها من الاحتلال، وسنتوقف بدرجة أقل عند إنجلترا؛ لأن مثالها وإن لم يكن واضحا بالنسبة لنا تماما - لم ندرسه في الحقيقة بدرجة كافية - ولكنه يقدم أوجها من السياسة الأوروبية تجاه بلاد الإسلام. وأول ما يجب أن نركز عليه في هذا الخصوص هو أن فرنسا الاستعمارية صاحبة تاريخ حافل في المسيحية - هي أول دولة مسيحية أصولية إضافة إلى الولايات المتحدة الأمريكية التي تميزت باحتضان البروتستانتية والديانات المسيحية الجديدة - ولكنها، وقبل القرن الذي ابتدأت فيه حركة الاستعمار كانت قد وقفت موقفًا رسميًا عدائيًا واضحًا من المسيحية، وذلك إبان الثورة الفرنسية التي عملت منذ قيامها على قطع كل علاقة للكنيسة الفرنسية مع روما؛ لأنها رأت في ذلك تدخلاً في الشؤون الداخلية الفرنسية، كما عملت عبر مراحل شهدت الكثير من المد والجزر على الإبعاد التام للدين عن السياسة، ومن ذلك أن المجلس الوطني للثورة أصدر في ١٧٨٩م قرار تأميم أملاك الكنيسة مع تعهد الدولة بالإنفاق على نشاطاتها، وقد اضطرت الثورة نظرًا لضغط الملاحدة إلى حصر المساعدات في الكاثوليك وأخويات التعليم والمنظمات الخيرية المسيحية فقط، وقد وجه منع النشاط إلى ما عدا هذه الدوائر فصدر قرار منع الرهبانية - من المعروف أن المؤسسات الرهبانية هي أكثر الدوائر نشاطًا في مجال التبشير - منعًا تامًا سنة ١٧٩٠م[١].

وقد كانت ثورة ١٨٣٠م معادية للدين تمامًا فأصدرت قرار إلغاء النص على كاثوليكية دين الدولة الفرنسية الوارد في الاتفاق بين لويس الثامن عشر والبابوية،

١ - l' Eglise et l'Etat en France - Gabriel lepointe - p 66 .

وخرب رجالها أسقفية باريس، وألغيت الإرساليات الدينية الداخلية، وصدر الأمر بخضوع القساوسة لشيوخ البلديات، وظل الأمر يتردد بين سماح الدولة للكنيسة بمباشرة نشاطها وبين التضييق عليها. وعلى كل حال فإن العقود التي تلت ثورة ١٨٤٨م كانت كلها مراحل للإنقاص من سلطات الكنيسة وإضعاف الشعور الديني، ومن ذلك إصدار (غامبيطا) [١] سنة ١٨٧٨م برنامج الجمهورية الذي عمل على تشتيت الجمعيات الدينية، وعلمنة التعليم كلية، وإخضاع الكنيسة للقانون العام [٢]. وتم إصدار قانون منع الجمعيات الدينية من التعليم سنة ١٩٠٤م، ثم صدر قانون ٩ ديسمبر ١٩٠٥م الذي نص على حرية الإيمان والقيام بشعائره، ولكن بطريقة تنضبط بقانون الجمهورية ولمصلحة النظام العام [٣]، وكان الجديد في هذا القانون هو تبرؤ الدولة من جميع الأعباء المالية التي كانت تصرفها على الكنيسة، وفي هذا الإجراء تحويل لأمر الدين - الذي أضعفته في النفوس حركات الإلحاد ومادية النظم الاجتماعية وتقنين الإباحية - إلى المؤمنين، إن شاؤوا أنفقوا أو بخلوا.

وقد نتج عما ذكرناه اتجاه الدولة الفرنسية إلى علمنة الحياة والتعليم رويداً رويداً، وهذه في الحقيقة كانت سياستها الرسمية في الدول التي استعمرتها، التي عاملتها بالحديد والنار، فقتلت مئات الآلالف من المسلمين، وشردت أضعافهم، وضيقت عليهم في أقواتهم، وارتكبت ما ارتكبه جميع برابرة التاريخ مجتمعين، وذلك من أجل أن تهيئ لبقائها في بلاد المسلمين لاستغلال ثرواتهم وإطفاء نار الحقد والغيظ منهم.

وعملت في إطار آخر في كل من المغرب العربي وسوريا ولبنان على نشر الثقافة الفرنسية بين طبقة محدودة من أبناء هذه الأوطان. وقد تدخل عامل أساسي في إبعاد فرنسا عن الدعوة إلى المسيحية أو تشجيع انتشارها في مستعمراتها الإسلامية وهو: أن

---

١ - لويس غامبيطا (١٨٣٨ - ١٨٨٢م) محامٍ ليبيرالي، ونائب جمهوري، أعلن قيام الجمهورية سنة ١٨٧٠م.
larousse - p 1281

٢ - انظر / ... l'Eglise et l'Etat en France - Gabriel lepointe - p 99

٣ - المرجع السابق: ص ١٠٠.

سياستها كانت تعتمد على القضاء على كل ما من شأنه أن يقلق وجودها في هذه البلدان، أو يثير عليها السكان ثورة كبرى لا تجد معها الفرصة للاستغلال ونشر الثقافة الجديدة التي استخدمت باعتبارها وسيلة لإدامة الاستغلال ذاته، وذلك بالعمل على نشرها بين طبقة مختارة من بين أبناء البلاد المستعمرة، مع إبقاء الغالبية العظمى - التي يجب ألا تترقى بالتعليم؛ لأنها في هذه الحالة سوف تنال حقوقًا لم يأت الاستعمار أصلاً إلا من أجل سحبها منهم [١] - في حالة جهل وفقر مطبق. ولما كانت السلطات السياسية الفرنسية تعلم ما للإسلام من نفوذ في قلوب المسلمين فإنها لم تواجهه في يوم ما مواجهة حقيقية، ولم تعمل على إثارة عواطف المسلمين الدينية عبر أي إجراء استفزازي كالتبشير بالمسيحية بينهم، بل كان كل جهدها منصبًا - فيما يخص إضعافه - على إدامة سيطرة الطرقية على الفكر الإسلامي ومد نفوذها، وتحييد العناصر العقدية الإسلامية الخطيرة على وجودها، مثل: حث الإسلام على العبادة والعلم والجهاد.. ولذلك علمت أولاً بأول على القضاء على كل بوادر النهضة الإسلامية [٢].

وإننا نجد شاهدًا على هذا في ثورة الفرنسيين أنفسهم على الأب (لافيجري) الذي أراد أن يؤسس سنة ١٨٦٧م، في منطقة القبائل بالجزائر، مركزًا تبشيريًا، وابتدأ فعلاً في العمل على تمسيح أطفال القبائل الذين شتتهم المجاعة. وقد أكد الإمبراطور نابليون الثالث بنفسه منعه لهذه النشاطات إذ أرسل إليه يدعوه إلى تخصيص نشاطه للدعوة الأخلاقية للمعمرين التابعين لكرسي الجزائر الرسالي الذي أنشا منذ ١٨٣٧م[٣]. ونستطيع أن نضيف هنا شاهدًا آخر على ما ندعيه، ويتمثل فيما كتبه أحد أكبر الدعاة

---

١ - انظر في حالة التعليم في الجزائر / histoire du nationalisme algerien - Mahfoud Kaddache - T1 - p 39 ...

٢ - كانت هذه السياسة هي منهج جميع القوى الاستعمارية، ففي أندونيسيا مثلاً أوصى مستشار الدولة الهولندية، المستشرق الكبير (سنوك هرجرنجيه) حكومته بالتركيز على عرف البلاد، ومساندة الطبقة الحاكمة المتشبعة بالفكر الغربي، ومهادنة الإسلام الديني مع ضرورة محاربة الإسلام السياسي. انظر هذه التوصيات في / الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٣٦.

٣ - انظر / histoire des missions Francaise - Jean marie Seder - p 42

الفرنسيين إلى استعمار وتبشير المغرب العربي برمته، ونحن نقصد الأب (دو فوكو) [١] الذي كتب: « وفي الجزائر لا نكاد نعمل شيئًا لصالح الأهالي - يقصد تمسيحهم - إن المدنيين . . . يبحثون عن مصلحتهم الخاصة فقط، والعسكريين يديرون الأهالي تاركينهم في طريقهم، دون أن يعملوا على ترقيتهم » [٢] .

والملاحظ أن الموقف نفسه قد تكرر مع هولندا التي منعت بشدة، سنة ١٩٠٧م، عمل المبشرين على تمسيح المسلمين في أندونيسيا، ولم يُثْن الحكومة عن قرارها هجوم المبشرين عليها في البرلمان حيث اتهموها بحماية الإسلام، بينما الحقيقة هي ما قررناه من أن « الحكومة الهولندية لم تكن تحمي الإسلام، ولكنها تحمي مصالحها في أندونيسيا من أي استفزاز تقترفه حماقة التبشير مع المسلمين » [٣] .

وقد كان ما وصفناه هو موقف إنجلترا في مستعمراتها المسلمة، وإننا نجد آثارًا على ذلك في التقرير الذي تقدمت به اللجنة المختلطة - متكونة من مبشرين وسياسيين - أمام مؤتمر (ادنبرج) سنة ١٩١٠م برئاسة اللورد بلفور. وقد ورد فيه مدح مساعدة الحكومة الإنجليزية لمساعدتها المبشرين ماديًا، ولكنه هاجم حياد الحكومة فيما يخص الأمور الدينية، وطالبها أن تخرج عن هذا السلوك. كما احتوى التقرير إشارة إلى منع التبشير في إيران والأقطار الواقعة تحت الحماية العثمانية في ذلك الزمان، وورد فيه « والبلاد التي يدخلها الإنجليز يكون باب التبشير مفتوحًا فيها، إلا أن أهمية ذلك تقل إذا علم أن سياسة الإنجليز التي يشكو منها المبشرون مبنية على (المجاملة) القصوى إلى حد يضر

---

١ - (١٨٥٨ - ١٩١٦م) نبيل فرنسي، تخرج من كلية سان سير العسكرية، ثم أقيل لمجونه، ثم أرجع إلى الخدمة فعمل في حقل الاستعمار والتبشير في الجنوب الجزائري، قتل هناك سنة ١٩١٦م. انظر / الصحراء الكبرى، جورج غير ستر.

٢ - الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى، دز بلقاسم الحناشي، نقلاً عن / شارل دوفوكو في تمنراست، د. أبو عمران الشيخ: ص ٨٩.

٣ - غارة تبشيرية جديدة على أندونيسيا - أبو هلال الأندونيسي - كلمة د. محمد رشيدي، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة جاكارتا، في مؤتمر ممثلي الأديان المنعقد في أندونيسيا سنة ١٩٦٧م: ص ٣٧.

بالمسيحيين »[١] . وقد ذكرت اللجنة في جملة (المجاملات) كون العطلة الرسمية في مصر هو يوم الجمعة . ولابد من التنبيه هنا على أن إنجلترا - مثلها مثل فرنسا وهولندا - لم تكن تجامل المسلمين، وإنما كانت تحمي مصالحها من الثورة الجارفة التي كانت ستقضي على وجودها الاستعماري فيما لو عملت على التبشير بينهم بشكل رسمي .

ومن الضروري أن ننبه أن ما ذكرناه لا يعني أن حركة التبشير كانت ضعيفة في البلاد الإسلامية، بل على العكس من ذلك تمامًا إذ شهدت ساحتنا وصول الآلاف من المبشرين، ولكنهم جميعا - إلا فيما ندر - كانوا يقومون بذلك بشكل مستقل عن الدول الاستعمارية التي رأت في ذلك - مادام يتم في إطار هادئ وخصوصًا باستخدام التعليم والطب - خير عون على نشر ثقافاتها وتهيئة الجو الملائم لإدامة الاستعمار . ومن المعلوم أن جهود التبشير والأموال التي صرفها المحسنون الغربيون من أجل تبشير المسلمين كانت خيالية، ولكن نتائج ذلك ظلت هينة . كما لا بد من أن نشير إلى أن (استماتة) المبشرين في مشروعهم كانت بيّنة للعيان، كما أن عواطف الحقد على المسلمين ظلت بادية في كل تقرير من تقاريرهم وفي كل وصف من أوصافهم للأحوال الإسلامية، ومن ذلك ما ذكروه في النص الذي نقلناه قبل قليل، والذي يحوي على دعوة الحكومات الأوروبية إلى تمسيح المسلمين بالقوة[٢] .

والملاحظ أن الحالة الوحيدة التي كانت تدفع الحكومات الأوروبية إلى التخلي عن مبدأ عدم تبشير المسلمين، هي عندما تجد أن رعاية مصالحها الاستعمارية تحتم عليها حماية الثقافة الأوروبية ونشرها بشكل أعمق، حيث كانت تستعين في هذه الحالة بشكل مباشر ومركز بالمبشرين، كما في لبنان أو منطقة القبائل في الجزائر وبين البربر في المغرب الأقصى في حالة فرنسا، وكما هو شأن إنجلترا في جنوب السودان . وإننا رغم عدم علمنا

---

١ - الغارة على العالم الإسلامي، ل . شاتلييه : ص ٤٧ .

٢ - انظر في الإرساليات التبشيرية المسيحية في بلاد الإسلام / الاستعمار والتبشير في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي . والغارة على العالم الإسلامي، ل شاتلييه . والحركات التبشيرية في المغرب الأقصى، د. بلقاسم الحناشي .

بما تم بين الأب لافيجري والامبراطور نابليون الثالث في لقائهما الذي سافر من أجله لافيجري إلى باريس بعد منعه من ممارسة التبشير، والذي صدر عنه القرار الامبراطوري بالسماح له بالعمل في منطقة القبائل، إلا أننا نميل إلى الاعتقاد بأن هذا المبشر قد استطاع إقناع الامبراطور بضرورة العمل على فك الوحدة الدينية والثقافية للجزائر بواسطة التمسيح ونشر الثقافة الفرنسية في هذه المنطقة التي سبق لفرنسا أن ادعت اختلافها وتميزها عن بقية المناطق الجزائرية، وعملت على التأسيس لفصلها عن الإسلام وذلك بتخصيصها بقانون عرفي للأحوال الشخصية منذ ١٨٥٩م[1]. وفي هذا الإجراء ذاته دليل على ما ذهبنا إليه، وهو أن رعاية مصالح الفرنسيين قد جعلتهم يلتجئون إلى إجراءات فك عرى الوحدة الوطنية الجزائرية منذ زمن أبعد من بداية حركة التبشير التي استغلت في هذه الحالة لتسريع وتعميق تحقق الهدف الاستعماري. ومعنى هذا أن هناك توافق تم بين مصالح الاستعمار ومصالح التبشير، ولذلك صدر الإذن الرسمي بالقيام بالتأسيس لحركة التمسيح بشكل جدي في بلاد القبائل. بل إننا نجد في تركيز لافيجري على هذه المنطقة، وفي أفكار زميله المبشر الاستعماري (شارل دوفوكو) حولها ما يؤكد ما ذهبنا إليه، قال دوفوكو: « إن سكان إمبراطورية فرنسا الإفريقية على أنواع مختلفة، فمنهم البربر، وهو أقرب الناس لفرنسا، ومنهم العرب، وهم أقل استعداداً للتقدم »[2].

وقد استعانت فرنسا بشكل أساسي بالقس الضابط المبشر (شارل دو فوكو) من أجل تحقيق غزو الصحراء التي امتنعت على قواتها طيلة القرن التاسع عشر؛ ولذلك ورغم كل ما قيل عن هذا القس، فإننا نستطيع أن نعتبره (استعمارياً) صرفاً متخف في ثوب رجل الدين، لا رجل دين يعمل في مجال التبشير كما يذهب إلى ذلك عدد كبير من الدارسين[3]. وقد كان تحقيق هذا الهدف هو السبب الجوهري الذي كان يدفع

١ - انظر / الشيخ عبد الحميد بن باديس، د. رابح تركي: ص ٤٥ . . .

٢ - الحركات التبشيرية في المغرب، د. بلقاسم الحناشي: ص ٨٨ .

٣ - انظر لمعرفة المشروعات التي كان يخطط دوفوكو لإنجازها وإسهامه في الحركة الاستعمارية / تاريخ الحركات التبشيرية في المغرب، د. بلقاسم الحناشي: ص ٨٦ . . . و histoire des missions francaises - Jean marie Sedes - p 42 ...

فرنسا لتشجيع المبشرين في كل بلد إسلامي تستعمره، ومن المعروف أن من المشتغلين به (دانيال بلس) رئيس الجامعة الأمريكية في بيروت. وعمومًا فإن كثيرًا من المبشرين قد كانوا عيونًا لدولهم الاستعمارية، وقد نشر (إدوارد ميرايدل) في مجلة العالم الإسلامي ما يؤكد ذلك ويفضح حقيقة (المبشر): « إن نفرًا من هؤلاء الرجال والنساء... كانوا ضباط ارتباط بين الشرق والغرب... وإن الرأي العام الأمريكي فيما يتعلق بالشرق قد خلقه المبشرون منذ قرن كامل، فإذا طويت عنه بعض المعلومات أو غذي بمعلومات خاطئة، أو دفع إلى موقف عدائي فإن المبشرين هم الملومون في أكثر ذلك؛ لأن النظر إلى التاريخ على أساس انتشار المسيحية قد حملهم على أن يقدموا لنا صورة ناقصة، مشوشة... (عن) الإسلام والمسلمين »[1].

ومن الواضح أن إنجلترا قد طبقت سياسة الضغط على الإسلام والتشجيع الكامل للمسيحية في موطن خاص أيضًا من بلاد الإسلام، كانت مصالح المسيحية والاستعمار فيه معرضة لهزة حقيقية بتأثير المد الإسلامي. أما هذا الإقليم فهو جنوب السودان الذي كانت تنتشر فيه - وانطلاقًا منه - الدعوة إلى الإسلام في كامل إفريقيا الشرقية والوسطى. وهنا اتخذت إنجلترا قرار غلق جنوب السودان أمام أي مسلم منذ سنة ١٩٠١م، وقد تم تجديد القانون سنة ١٩٢٢م، حيث نص على عدم السماح للمسلمين بدخوله إلا بترخيص خاص من الحاكم العام بالخرطوم[2].

وإننا نجد دلائل كثيرة على كل ما ذكرناه في المناقشة التي دارت بين القس (صمويل زويمر)[3]- وهو أحد أكبر الدعاة البروتستانت للتبشير في العالم الإسلامي، بل أكبر

---

١ - التبشير والاستعمار في البلاد العربية، د. عمر فروخ ومصطفى الخالدي: ص ٢٣، ٢٤.

٢ - انظر / الغزو الفكري، د. محمد عمارة: ص ٢١...

٣ - (١٨٦٧ - ١٩٥٢م) أمريكي، رئيس حركة التبشير البروتستانتي في الشرق الأوسط. من أكبر وأشهر الحاقدين على الإسلام في العصر الحديث. من مؤلفاته: يسوع في إحياء الغزالي، الإسلام في إفريقيا. المستشرقون ٣ / ١٣٨...

المبشرين قاطبة في العصور الحديثة - وبين (ل. شاتلييه)[1]، رئيس تحرير مجلة العالم الإسلامي. يقول زويمر: « والأمر الذي لا مرية فيه هو أن حظ المبشرين من التغيير هو أكبر بكثير من حظ الحضارة الغربية فيه »[2]. ولكن شاتلييه، وهو رجل عالم لم تعمه أحلامه التبشيرية، يضع أمر إدامة الوجود الاستعماري في نصابه فيفصل البحث في الموضوع، وهو لا يرد فكرة زويمر حول تلازم التخلي عن الإسلام بانتشار المسيحية ولكنه يشكك أصلاً، بل يؤكد عدم قدرة التبشير على إخراج المسلمين من دينهم فيقول: « ليس من الحوادث الغريبة أن يتنصر أفراد ينتمون إلى أصل فارسي أو هندي؛ لأن اختلاف النحل والاعتقادات في هذه العناصر من مزاياها - هناك خطأ من المترجم أو المؤلف، ولعل الكلمة هي: من مميزاتها - الاجتماعية ... ولكن من النادر المستغرب أن تقع حوادث التنصير في بيوت السادة العلوية، وبين الياتان الخلص الموجودين في بلاد الهند، أو مشايخ الهند وجيرانهم الأفغانيين، والأتراك والتركمانيين والعرب الحقيقيين والبربر »[3]. ثم يقرر أن ضعف الوازع الديني، في حالة وصول المبشرين إلى تحقيقه، لا يعني انتقال المسلمين إلى المسيحية بل الإلحاد، وهو لذلك يقترح البديل الذي يضمن لفرنسا بشكل خاص - وللدول الاستعمارية عمومًا - إدامة سيطرتها على المسلمين، ويتمثل ذلك في نشر ثقافتها، يقول: « ينبغي لفرنسا أن يكون عملها في الشرق مبنيًا، قبل كل شيء، على قواعد (التربية العقلانية) ليتسنى لها (توسيع) هذا العمل و(التثبت) من (فائدته). ويجدر بنا لتحقيق ذلك ألا نقتصر على (المشروعات الخاصة) التي يقوم الرهبان والمبشرون وغيرهم بها؛ لأن لهذه المشروعات (أغراضًا اختصاصية)، ثم ليس للقائمين بها (حولٌ ولا قوة) في (هيئتنا الاجتماعية) ... فتبقى مجهوداتهم ضئيلة بالنسبة إلى (الغرض العام) الذي نتوخاه، وهو (غرض) لا يمكن الوصول إليه إلا (بالتعليم) الذي يكون تحت (الجامعات الفرنساوية)؛ نظرًا لما

---

١ - (... - ١٩٢٦م) فرنسي، أستاذ علم الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا. من مؤلفاته: مسلمو الفلبين، مسلمو روسيا. المستشرقون: ١/ ٢٢٧.

٢ - الغارة على العالم الإسلامي: ص ٨.

٣ - المرجع السابق: ص ٩.

اختص به من (الوسائل العقلية والعلمية) . وأنا أرجو أن يخرج هذا التعليم إلى حيز الفعل (ليبث في دين الإسلام التعاليم المستمدة من المدرسة الجامعة الفرنساوية) »[١] .

ويؤكد شاتلييه بعد هذا أن الفائدة الكبرى من كل النشاط الذي تقوم به المدارس والكليات التي تشرف عليها المبشرون هو : نشر الثقافة الفرنسية ، ويعطي مثالاً عن ذلك بسوريا ولبنان .

ومن المعروف أن هذه الخطة التي راح شاتلييه يشرح أسبابها والأهداف المرجوة منها ، هي المنهج الذي سارت عليه السياسة الفرنسية في لبنان وسوريا والمغرب العربي ، وذلك لكي تجعل من « أبناء البلاد الذين تعلمهم . . . أشباهًا لأبناء فرنسا نفسها في المظهر واللغة وأسلوب التفكير والتعلق بفرنسا المستعمرة »[٢] . وليس لنا بعد توضيح هذه الأمور إلا التأكيد على أن سياسة فرنسا قد آتت كل ثمارها ، إذ استطاعت أن تخلق من تونس والمغرب قمرين تابعين لها ، واستطاعت أن تشل في الجزائر- بواسطة تجنيدها الدائم لتلاميذها من المفرنَسين الذين سيطروا على الإدارة الجزائرية ومناصب الدولة الحساسة - كل عملية نشر لثقافة واحدة تستطيع أن تعتمد عليها لانطلاقها الحضاري السليم .

أما أمر لبنان ، والدماء التي سالت فيها ، والخراب الذي لحقه من جراء سياسة التثقيف الفرنسية فمعلومٌ للجميع . وكذلك بالنسبة للسودان التي مازالت - إلى اللحظة التي نكتب فيها هذه الأسطر - جل مشاكل الشعب السوداني والحكومات السودانية تتأتى منه .

ب - نبوة محمد -ﷺ- عند مستشرقي القرن التاسع عشر:

أوضحنا في المبحث الذي خصصناه لدراسة نبوة محمد -ﷺ- في عصر التنوير أن هناك روحًا جديدة بدأت تظهر في دراسات التأليهيين الأوروبيين على وجه

١ - المرجع السابق : ص ٨ .

٢ - التبشير والاستعمار في البلاد العربية ، د . عمر فروخ ومصطفى الخالدي .

الخصوص، وقد انتشرت هذه الروح في القرن التاسع عشر حيث عبر عدد أكبر من مستشرقيه عن تقدير عقيدة الإسلام، وأبدى الكثير منهم احترامه للسمات الأخلاقية العالية للمجتمعات الإسلامية. وأخذت الحضارة الإسلامية حظًا وافرًا من التقريض، حيث تقرر اعتبارها إحدى الدورات الحضارية الكبرى في تاريخ الإنسانية، وإن ظل عدد كبير من المستشرقين ينظر إليها باعتبارها مجرد وساطة بين الغرب اليوناني والغرب الحديث.

وقد عبر عن هذا التوجه: موير، ودوزي، ودي ساسي، وسبرنغر . . . وغيرهم. وسنتوقف في هذه الأطروحة عند مستشرقين كبيرين ألفا في تاريخ الإسلام وحضارته، أما الأول فهو (جوزريف رينو)[1] صاحب كتاب (الفتوحات الإسلامية في إسبانيا وفرنسا وسويسرا)، الذي قدم فيه تحقيقًا جيدًا عن الحروب والمعارك والمناوشات، والعلاقات الثقافية بين مسلمي إسبانيا وجيرانهم من المسيحيين الإسبان والفرنسيين والسويسريين، وقد عقد فيه مباحث عرض فيها أخلاق المسلمين وفنونهم وعلومهم. وهي رغم اختصارها تبين تقديره الكبير واحترامه الوافر للحضارة الإسلامية، يقول « وعظمة المسلمين، وتفوقهم لا يتجلى فقط في الفنون وحدها، حيث أن عبقريتهم قد برزت في العلوم أيضًا . . . فقد كان العرب يملكون ذخائر علوم الأولين . . . وترجموا إلى العربية كتب أرسطو وأبقراط وجالينوس . . . وأضافوا مساهمات ثمينة . . . وهكذا فقد كان تفوق العرب حقيقة لا مراء فيها، ويعترف بها المسيحيون أنفسهم [2].

وقد تميز الدكتور (لوبون) [3] من بين الأوروبيين بكتابه (حضارة العرب) الذي سبق فيه أقرانه بالتعبير عن الحاجة إلى الدراسة العلمية الجادة للشرق لامتلاكه أسرار

---

١ - (١٧٩٥ - ١٨٦٧م) فرنسي، أستاذ ثم رئيس مدرسة اللغات الشرقية بباريس. من مؤلفاته : ملخص ما كتبه مؤرخو العرب عن حروب الصليبيين، والمدخل إلى جغرافية الشرقيين. المستشرقون: ١/ ١٧٥ . . .

٢ - الفتوحات الإسلامية، جوزيف رينو، ت . د. إسماعيل العربي: ص ٢٥٢، دار الحداثة: الجزائر: ط١ - ١٩٨٤م.

٣ -(١٨٤١م - . . .) فرنسي، من مؤلفاته : حضارة العرب، حضارات الهند . المستشرقون: ١/ ٢٠٢ .

فهم الغرب ذاته، قال : « الغرب وليد الشرق، ولايزال مفتاح ماضي الحوادث في الشرق، فعلى العلماء أن يبحثوا عن هذا المفتاح فيه »[١]. كما أعطى أهمية كبرى للعرب من بين جميع أمم الشرق، ونص على أن تداخل مستقبل أوروبا ومستقبلهم هو سبب قوي في نظره للسعي إلى تحصيل فقه تاريخهم، إذ إن « في تاريخ العرب، إذن، مسائل كثيرة تتطلب حلاً . . . والعرب عنوان أمم الشرق . . . ولاتزال أوروبا جاهلة لشأنهم، فلتعلم كيف تعرفهم فالساعة التي ترتبط فيها مقاديرها بمقاديرهم قد اقتربت»[٢].

أما أهم ما يميز عمل لوبون فهو تخلصه من كثير من الأفكار والأحكام المسيحية عن الإسلام، والميول الاستعمارية للكثير من معاصريه، وشوفينية أو عنصرية بعضهم الآخر، ولذلك عقد في كتابه مباحث تولى الرد فيها على الكثير من الأفكار الخاطئة التي أشاعها أصحاب هذه الميول عن العرب والإسلام. ويبدو من اطلاعنا على هذه الأفكار أنه خصص جزءاً مهمًا منها للرد على مستشرق كبير عاصره، وهو أرنست رينان. وقد اعتمد لوبون في ردوده على تحقيقات علمية وتاريخية كثيرة، وساعده على وضع بعض الأمور في نصابها حبه للعرب الذي تأتى له من معرفته بتاريخهم، وكذلك معاشرته الشخصية لهم. وإننا نجد في الوصف التالي للعرب البدو في زمانه صورة عن ذلك، قال : « وعندي أن أهل البدو من العرب، مع بقائهم على الفطرة وعدم تحولهم قيد أنملة عن الحال الابتدائية التي كانوا عليها منذ أقدم العصور، أفضل من جميع أمم الرعاة في العالم. فقد أتيح لي أن أحادثهم غير مرة، فظهر لي أن مبادئهم في الحياة خير من مبادئ كثيرين من الأوروبيين العريقين في الحضارة »[٣].

وقد واجه لوبون المستشرق رينان في هجومه على العرب، وجعل الحضارة العربية إحدى أكبر الحضارات في العالم كله، إذ « كلما أمعنا النظر في درس حضارة العرب

---

١ - حضارة العرب : ص ٤٠ .

٢ - المرجع السابق : ص ٤١ .

٣ - المرجع السابق : ص ٩٥ .

وكتبهم العلمية وفنونهم ظهرت لنا حقائق جديدة . . . ولسرعان ما رأينا أن العرب هم أصحاب الفضل في معرفة القرون الوسطى لعلوم الأقدمين، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها مدة خمسة قرون موردا عليما سوى مؤلفاتهم، وأنهم هم الذين مدنوا أوروبا: مادةً وعقلاً وأخلاقاً » [١].

وقد تولى أمر الدفاع عن العقيدة الإسلامية، ورأى أنه يجب على الدارس ألا ينظر عند دراسته لكتب الأديان إلى القواعد الفلسفية التي تحتويها، بل إلى تأثيرها على أخلاق الشعوب، والإسلام « إذا ما نظر إليه من هذه الناحية وجد من أشد الأديان تأثيراً في الناس، وهو مع مماثلته لأكثر الأديان في الأمر بالعدل والإحسان والصلاة، يُعلِّم هذه الأمور ببساطة يستمرئها الجميع. وهو يعرف، فضلاً عن ذلك، أن يصب في النفوس إيمانًا ثابتًا لا تزعزعه الشبهات » [٢].

وذهب لوبون يبطل الفكرة الشائعة عند الغربيين حول انتشار الإسلام بالسيف، ورأى في حوادث التاريخ الإسلامي شاهداً على بطلان القول بذلك فقال: « إن القوة لم تكن عاملاً في انتشار القرآن فقد ترك العرب المغلوبين أحرارًا في أديانهم، فإذا حدث واعتنق بعض أقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما رأوا من عدل العرب الغالبين ما لم يروا مثله من سادتهم السابقين . . . ولم ينتشر القرآن بالسيف إذن، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التي قهرت العرب مؤخرًا كالترك والمغول. وبلغ القرآن من الانتشار في الهند التي لم يكن العرب فيها غير عابري سبيل ما زاد معه عدد المسلمين على خمسين مليون نفس، ويزيد عدد مسلمي الهند يومًا فيومًا، مع أن الإنجليز . . . يجهزون البعثات التبشرية ويرسلونها تباعًا إلى الهند لتنصير المسلمين على غير جدوى . . . وبهذا نفسر السبب في عدم تنصر أي أمة بعد أن رضيت الإسلام دينًا، سواء كانت هذه الأمة غالبة أم مغلوبة » [٣].

---

١ - المرجع السابق: ص ٣٨ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٥٩ .

٣ - المرجع السابق: ص ١٢٥ .

ويجب أن نشير هنا إلى أن هذا التعاطف مع العرب والمسلمين قد ظهر في أدب القرن التاسع عشر مع ظهوره في الدراسات الأكاديمية. ويعتبر شاعر ألمانيا الكبير (غوته) أحسن مثال فيما نحن بصدده، وربما يعود ذلك إلى أنه وجد في الإسلام ما كان يبحث عنه في الدين الحق الذي كانت صفته الأساسية عنده أن يرد الإيمان إلى العلاقة الخاصة بين الإنسان وربه، أي دون وصاية مؤسسة تفرضه. وهذا أمر ظاهر في التحفظات التي أبداها غوته على المؤسسات الكنسية رغم احترامه الكامل «لسيادة المسيحية وحضارتها الأخلاقية وثقافتها المناقبية على نحو ما يومض بصيصه ويشع نوره في الأناجيل» [١]. وقد دعاه هذا إلى التعبير في الكثير من قصائده التي يحويها (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي) عن حبه للإسلام وتقديره الكبير لأصوله الإيمانية، ومن ذلك قوله:

من حماقة الإنسان في دنياه

أن يتعصب كل منا لما يراه

وإذا كان الإسلام معناه: الله تسليم

فإننا جميعًا نحيا ونموت مسلمين [٢].

وهو يقول عن القرآن:

هل القرآن مخلوق؟

لا أعرف ذلك

إنه كتاب الكتب

إنني أعتقد ذلك كما يجب على كل مسلم [٣].

---

١ - غوته، بيتر بورنر: ص ١٩٢. وانظر في بعض ملامح حياة غوتة وأدبه / غوته - صديق شيبوب.

٢ - السابق، مقدمة المترجم أسعد رزوق: ص ٧.

٣ - وعود الإسلام، رجاء غارودي: ص ١٩٤.

ويقابل هذا الاتجاه المتعاطف، بل يقف على النقيض منه تمامًا تيار فكري أبدى عداوة شديدة لكل ما له علاقة بالإسلام والعرب. وقد مثّل هذا الاتجاه (رينان)[١]، الذي عمل على التنقيص من الجنس العربي والدين الإسلامي كلما سنحت الفرصة لذلك. ويجب علينا قبل عرض أفكار هذا المستشرق أن نفقه شيئًا من المرجعيات الفكرية التي جاء نتاجه العلمي ثمرة لها. وأول هذه المرجعيات أن الرجل كان ينتمي فلسفيًا إلى مدرسة (هيجل) العنصرية - سبقت الإشارة إلى ذلك في فصل العلمانية - وهو يعتبر في تاريخ هذه المدرسة واسطة بين ملامحها الأولى عند هيجل ومرحلة بروزها بشكل منظم عند نيتشه. وملخص هذه النظرية أن الإنسانية تنقسم إلى أجناس متعددة يحتل فيها الجنس الآري الصدارة، بينما يحتل الجنس السامي الذيل.

وبغض النظر عن صحة هذا الزعم الجاهل تمامًا - أو المتجاهل - بتاريخ الحضارة، فإن القرن التاسع عشر قد ولد عند الكثير من الأوروبيين اعتزازًا مرضيًا بالذات ونفخة عنصرية لم ير العالم لها مثيلاً. وقد نقل إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق) صورة عن ذلك، تظل صحيحة رغم تسويته بين أقطاب العنصرية الحقيقيين وبين غيرهم ممن أثرت فيهم غلبة الحضارة الغربية لشعوب العالم أجمع، قال: «كان كل كاتب من كتاب القرن التاسع عشر يعي إلى درجة فائقة حقيقة الامبراطورية، وذلك موضوع لم يدرس دراسة جيدة، لكن أي مختص فيكتوري حديث لن يتردد طويلاً قبل أن يعترف بأن أبطال الثقافة التحررية أمثال: جون ستيورات مل، وأرنولد تويني، وتوماس أرنولد، وكارلايل، ونيومن، وماكولي... كانوا يحملون آراءً محددة في العرقية والامبريالية»[٢].

أما المرجعية الثانية لرينان فقد احتلتها عداوته الشديدة للمسيحية - والأديان قاطبة -؛ ولذلك فقد أعلن إلحاده. والحقيقة أن هذا ليس شيئًا غريبًا على ذوي

١ - (١٨٢٣ - ١٨٩٢م) فرنسي، ملحد، من رواد العنصرية. من مؤلفاته: حياة يسوع، ابن رشد والرشديين. راجع المستشرقون: ١/ ١٩١.

٢ - الاستشراق: ص ٤٨. وانظر/ الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٢١.

الاتجاهات العرقية من الأوروبيين وغير الأوروبيين؛ لأنهم جميعًا ربطوا بين المسيحية والشرق الذي كان يحتل أدنى درجات السلم في ترتيب الأجناس عندهم، وبالتالي فقد رفضوا المسيحية؛ لأنها قادمة من الشرق وأبدلوها بدين العقل كما عند اليونانيين والرومان، فيما يزعمون.

أما الأصل الثالث الذي تحكم في فكر رينان فهو اختصاصه العلمي - الأنثروبولوجيا الثقافية واللغات - الذي شكّل جل اهتمامه بعد فقدانه لعقيدته الدينية، وقد ظلت هذه الدراسة « جزءًا من أعماله الرئيسية المتأخرة حول أصول المسيحية وتاريخ اليهود، بقدر ما كانت تمهيدًا أساسيًا لهما . . . (وقد) كان له فيما بعد أن يستقي منها سلطة استرجاعية لدعم مواقفه، التي كانت باستمرار سيئة، من الدين والعرقية والقومية » [1] .

وهكذا استبان أن الإطارات التي كان يتحرك فيها فكر رينان لم تكن مرجعية دراساته اللغوية فقط التي جعلها إدوارد سعيد مدارًا لإنتاجه وآرائه، حيث كان « كلما رغب في إبداء رأي حول اليهود أو المسلمين مثلاً كان يفعل وفي ذهنه أحكامه القاسية جدًا على الساميين » [2] . بل هي مرجعيات متعددة استعبدت فكره، واتحدت لتقدم نظرته المتميزة للدين الإسلامي والجنس العربي.

وقد احتوت محاضرة (الإسلام والعلم) التي ألقاها سنة ١٨٨٣م مجمل عناصر فكره في الموضوعين. وفيما يخص الإسلام فإننا نراه يتجاوز عن كل مقررات تاريخ الحضارة الإنسانية التي تؤكد أن هناك دورة للحضارة توالت فيها الشعوب الكبرى، ويضرب صفحًا عن كل ما أكده هو نفسه من تفوق المسلمين في إسبانيا، في كتابه عن الفيسلوف (ابن رشد) [3] . كما يمزج بين الإسلام وبين حالة التخلف الإسلامي التي

---

١ - المرجع السابق: ص ١٦٠ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٦٠ .

٣ - انظر / ابن رشد، أرنست رينان .

كان يشهدها، مع أن تخلف المسلمين وإن كان أمرًا مؤكّدًا إلا أنه لا يجوز لأحد أن يرجعه إلى العقيدة الإسلامية، ولكن رينان يضرب عن كل هذا صفحًا ويذهب إلى القول : « كل إنسان له علاقة، ولو بسيطة، بمعارف زماننا يرى بوضوح تخلف البلدان الإسلامية . . . وانعدام الفكر عند الأجناس التي تستمد ثقافتها وفكرها التربوي من الدين الإسلامي لوحده. إن المسلمين، سواء أكانوا في الشرق أم في إفريقيا أصيبوا بما أعمى فكر المؤمن الحق، أي بهذه الدائرة الحديدية التي تحيط بالرأس - إشارة إلى العمامة - وتجعله مغلقًا كلية أمام العلم، وعاجزًا عن تعلم أي شيء . . . إن الطفل المسلم يتحول في بداية تعليمه إلى شخص متعصب، ومملوء بنوع من الشمم الغبي الذيْ يعود إلى الاعتقاد بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، ونراه سعيدًا بالشيء الذي يجعله (دونيًا) وكأنه مزية له » (١) .

وقد أقلقت رينان قدرة العقيدة الإسلامية على إلغاء الفوارق بين الأجناس - وهو الأمر الذي سعى رينان وغيره من العنصريين على تأكيده باعتباره حقيقة مطلقة - حتى أنه رأى في ذلك خصوصية إسلامية ممقوتة، وقد اعتبر أن أهم ما يوجد في المسلم من نقائص « هذا الاعتزاز المجنون الذي تكسبه العقيدة الإسلامية لأتباعها . . . وهو من القوة بحيث يقضي على كل التمايز بين الأجناس والوطنيات » (٢) . ومن الواضح أن رينان يخالف في هذا جميع عقلاء العالم الذين أكدوا - وما زالوا يؤكدون - أن الأخوة الإنسانية أصلٌ يجب اعتباره في كل علاقة بين الأمم. ولم يكتف رينان في محاضرته بهذا، بل ذهب يؤكد على أن النظام الذي قام على الأساس الإسلامي نظام قهري، بل لقد تجاوز في ذلك - عنده - قهر المؤسسة الكنسية ذاتها. ولكل هذا فقد راح يلوم الأوروبيين الذين أبدوا تعاطفًا مع الإسلام، واتهمهم بالجهل به، واعتبره « القيد الأثقل في جملة القيود التي حملتها الإنسانية طيلة تاريخها » (٣) .

---

١ - Marxisme et monde musulman - Maxime Rodinson - p 97 .

٢ - المرجع السابق : ص ٩٧ .

٣ - المرجع السابق : ص ٩٨ .

أما العرب بالنسبة لرينان فإنهم أبعد الناس عن الحضارة، وعن تذوق الميتافيزيقا والفلسفة التي جعلها امتيازاً للآريين [١] .

ولم تمر أن أفكار رينان عن الإسلام والعرب دون نقد وتمحيص، فإننا وجدنا جوستاف لوبون - كما أشرنا فيما سبق - ينشر سنة ١٨٨٤م، أي بعد سنة من محاضرة رينان، كتابه (حضارة العرب) الذي ربط فيه ربطًا وجوديًا بين الحضارة الإسلامية والجنس العربي، وقد تولى فيه الرد على الكثير من الأفكار العنصرية التي تبناها رينان، وأوضح في مواضع متعددة أن الإسلام « من أكثر الأديان ملاءمة لاكتشافات العلم، ومن أعظمها تهذيبًا للنفوس، وحملاً على العدل والإحسان والتسامح [٢]. ولهذا نستطيع التقرير بأن ما توصل إليه رينان في دراسته للإسلام لم يلزم في تاريخ الفكر الحديث إلا العنصريين من أمثاله الذين أغفلوا تمامًا كل حقائق التاريخ الإنساني، وراحوا يؤكدون تفوق العقلية الغربية على غيرها، ويصنفون البشر تصنيفًا ليس له وجود إلا في مخيلاتهم المريضة.

وقد انعكس التطور الملحوظ، وكذلك اتجاهات تثبيت صورة الإسلام عند الغربيين في بحث مستشرقي القرن التاسع فتفاوتت آراؤهم في شخصية نبينا ـ عليه الصلاة والسلام ـ تفاوتًا كبيراً، كما تفاوتت في مصادر الإسلام والقيم التي حملها للبشرية. وأول ما يلفت الانتباه عند البحث فيما دونه الغربيون في هذا القرن هو نفيهم النبوة بالمعنى الديني عن محمد -ﷺ-؛ ولذلك ظلت جميع الموضوعات المتعلقة بحياته ومبعثه ورسالته موضوع دراسة تاريخية فقط. هذا إضافة إلى نظر أغلبهم إلى الإسلام باعتباره حقيقة من حقائق العالم الدينية لا تلزم غير معتنقيه، ولذلك لم يحاولوا - إلا فيما ندر - أن يتجاوزوا هذه الإطارات إلى طرح التساؤلات الحقيقية التي

---

١ - المرجع السابق: ص ٩٨ . وانظر تلخيصًا لمحاضرة رينان في / الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٤٣ .

٢ - حضارة العرب: ص ١٥٩ .

تفصل في أمر نبوته ومبعثه . وقد أنتجت هذه التوجهات ردودًا شكلية على المباحث المدروسة ، جاءت مخالفة تمامًا للتفسيرات التي تبناها الفكر الإسلامي ، وهي مخالفة أيضًا للنصوص الإسلامية التي تنقل أحداث السيرة المختلفة . ومن ذلك مثلاً انتشار تفسير المظاهر الجسمانية المصاحبة لحالة الوحي للنبي -ﷺ- بأنه أعراض مرض الصرع . وقد قال بهذا (سيمون فايل)[١] في كتابه (محمد النبي) ، الصادر سنة ١٨٤٣م ، حيث رأى أن ما كان ينتاب النبي -ﷺ- مما يشبه الحمى ، وما كان يسمعه من صوت كصلصلة الجرس لم يكن وحيًا وإنما هو نوبات اضطرابات عصبية . وقد قال (الويس شبرنجر)[٢] بأنه عليه الصلاة والسلام كان مصابًا بالصرع والهستيريا معًا [٣] .

ويجب أن نسجل مع هذا أن أغلبية الدارسين لشخصية النبي -ﷺ- في هذا القرن كانوا يميلون إلى الحكم بصدقه في دعواه الاتصال بالملأ الأعلى ، ولكنهم أجمعوا أيضًا أن هذا لا يعني كونه نبيًا حقيقيًا . ومعنى ذلك أنهم لم يتجاوزوا بالصدق الذي قصدوه الصدق النفسي ، الذي ليس فيه إلا التأكيد على نفي ضد الصدق عن النبي -ﷺ- وهو الكذب . وقد قال بهذا التفسير (كارلايل)[٤] في كتابه (الأبطال وعبادة البطولة) الصادر سنة ١٨٤١م [٥] . كما أكده غوستاف لوبون الذي تدرج بحث هذا الأمر عنده من نفي المرض عن النبي -ﷺ- فقال : « وقيل : إن محمداً كان مصابًا بالصرع ، ولم أجد في تواريخ العرب ما يبيح القطع في هذا الرأي . وكل ما في الأمر ما رواه معاصرو

---

١ - (١٨٠٨ - ١٨٨٩م)ألماني ، أستاذ في جامعة برلين . من مؤلفاته : النبي محمد (٣ج) ، التوراة في القرآن . المستشرقون ٢/ ٣٦٦ .

٢ - (١٨١٣ - ١٨٩٣م) ألماني ، تولى رئاسة الكلية الإسلامية في دلهي بتكليف من إنجلترا بعد أن تجنس بجنسيتها . نشر و ترجم الكثير من كتب التراث الإسلامي . وله : تاريخ الآداب العربية (٧ ج) ، وتاريخ الدولة العثمانية (١٠ ج) . المستشرقون ٢/ ٢٧٥ .

٣ - انظر / حياة محمد وعمله - أليوس شبرنغر : ١ / ٢٠٧ نقلاً عن / تقديم الشيخ عبد الحليم محمود لكتاب محمد رسول الله لنصر الدين دينيه : ص ٤٥ . والاستشراق في أفق انسداده ، د . سالم حميش : ص ٣٥ .

٤ - (١٧٩٥ - ١٨٨١م) إنجليزي ، له كتاب الأبطال ، عقد فيه فصلاً للنبي - ﷺ - . المستشرقون : ٢/ ٥٣ .

٥ - انظر / المرجع السابق : ص ٣٥ .

محمد . . من أنه كان إذا نزل الوحي عليه اعتراه احتقان وجهه، فغطيط، فغشيان »[1].

وبغض النظر عن مزايدة لوبون في النص السابق، والمتمثل في أنه لا يوجد نص يحكم بغيبوبة النبي -ﷺ- عن العالم، فإنه كان أول من أشار إلى ما يشبه الدليل على نفي تهمة الصرع إذ نص على أن النبي -ﷺ- كان حصيفًا سليم الفكر. وقد انصرف بعد هذا إلى تأكيد صدق النبي -ﷺ- بالمعنى الذي أشرنا إليه، قال: « ولايقف أي قول بخداع محمد ثانية أمام سلطان النقد. ومحمد كان يجد في (هوسه) ما يحفزه على اقتحام كل عائق. ويجب على من يود أن يفرض إيمانه على الآخرين أن يؤمن بنفسه قبل كل شيء، ومحمد كان يعتقد أنه مؤيد من الله فيتقوى فلا يرتد أمام أي مانع »[2].

والحقيقة أن تقرير الكثير من المستشرقين في هذا القرن لصدق النبي -ﷺ- النفسي كان نتيجة طبيعية لبحثهم في حياته الشخصية وسير دعوته. وهو الأمر الذي نشأت عنه صورة جليلة للنبي -ﷺ-لم يكن لهم بعد ثبوتها مهرب من تأكيد أحد شيئين:

أ - إما صدقه في ادعائه النبوة.

ب - وإما تفسير التناقض الحاصل بين سمو سيرته والقول بكذبه في الوقت نفسه.

وقد اختار الفكر الاستشراقي في القرن التاسع عشر الحل غير الملزم له من الناحية العقدية، فقال جمهور مستشرقيه بصدق النبي -ﷺ- النفسي. والملاحظ أنهم وقفوا في بحثهم لهذه المسألة في منتصف الطريق بين الآراء الغربية القروسطية في شخصية النبي -ﷺ- والتي كانت لا ترى فيه أكثر من شخص مدّع، وبين آراء بعض المستشرقين المسلمين والمتعاطفين مع الإسلام من المستشرقين المعاصرين الذين أثبتوا النبوة لمحمد عليه الصلاة والسلام. ويعود هذا الموقف الوسط الذي وقفه دارسو القرن الذي نبحثه إلى أن دراساتهم قد فرضت عليهم القول بصدق النبي -ﷺ-، ولكن ارتباطهم العقدي بالمسيحية لم يسمح لهم بالذهاب إلى أبعد من هذا الموقف، وإلا

---

١ - حضارة العرب: ص ١٤٤

٢ - المرجع السابق: ص ١٤٥ .

خرجوا عن أديانهم، وهو أمر لم يبدأ في الانتشار بين الغربيين إلا في هذا القرن، وللأسباب التي سندرسها في حينها.

ويكفينا للتدليل على أن تطور الدراسات في السيرة هي السبب في هذه النقلة أن ننظر في بعض النصوص التي كتبها المستشرقون عن شخصية النبي -ﷺ- . قال كارلايل: « من العار أن يصغي أي إنسان متمون من أبناء هذا الجيل إلى وهم القائلين: إن دين الإسلام كذب، وإن محمداً لم يكن على حق. لقد آن لنا أن نحارب هذه الادعاءات السخيفة المخجلة، فالرسالة التي دعا إليها هذا النبي ظلت سراجًا منيراً أربعة عشر قرنًا من الزمان لملايين كثيرة من الناس، فهل من المعقول أن تكون هذه الرسالة أكذوبة كاذب أو خديعة خادع ؟ هل رأيتم رجلاً كاذباً يستطيع أن يخلق دينًا ويتعهده بالنشر بهذه الصورة ؟ إن الرجل الكاذب لا يستطيع أن يبني بيتًا من الطوب لجهله لخصائص مواد البناء، وإذا بناه فما ذلك الذي يبنيه إلا كومة من أخلاط هذه المواد، فما بالك بالذي يبني بيتًا دعائمه هذه القرون العديدة، وتسكنه هذه الملايين الكثيرة . . . وعلى ذلك فمن الخطأ أن نعد محمداً رجلاً كاذبًا متصنعًا متذرعًا بالحيل والوسائل لغاية أو مطمع . . . وما الرسالة التي أداها إلا الصدق والحق . . . وما هو إلا شهاب أضاء العالم أجمع، ذلك أمر الله »(١). وقد ذهب كارلايل بعد هذا إلى رد تهم أخرى، مثبتًا في الوقت نفسه سمو أخلاق النبي -ﷺ- ورفيع سلوكه، قال: « ويزعم المتعصبون أن محمداً لم يكن يريد بدعوته غير الشهوة الشخصية والجاه والسلطان . . . كلا، واسم الله، لقد انطلقت من فؤاد هذا الرجل الكبير النفس، المملوء رحمةً وبراً وإحسانًا وخيراً ونوراً وحكمةً أفكارٌ غير الطمع الدنيوي، وأهدافٌ سامية غير طلب الجاه والسلطان، ويزعم الكاذبون أن الطمع وحب الدنيا هو الذي أقام محمداً وأثاره. حمق وسخافة وهوس إن رأينا رأيهم، ما حاجة رجل على شاكلته في جميع بلاد العرب وفي تاج قيصر وصولجان كسرى ؟ لم يكن كغيره يرضى بالأوضاع الكاذبة، ويسير تبعًا للاعتبارات الباطلة، ولم يقبل أن يتشح بالأكاذيب والأباطيل،

---

١ - محمد رسول الله، نصر الدين دينيه، مقدمة د. عبد الحليم محمود: ص ١٩ ، ٢٠ .

لقد كان منفردا بنفسه العظيمة وبحقائق الكون والكائنات، لقد كان سر الوجود يسطع أمام عينيه بأهواله ومحاسنه ومخاوفه »[١].

ويقول بوسوورث سميث في كتابه (محمد والإسلام) الصادر في لندن سنة ١٨٧٤م مؤكدًا ما ذهب إليه كارلايل وغيره: « إنه من المستحيل لأي شخص درس حياة وشخصية الرسول العربي العظيم، وعرف كيف عاش وكيف تعلم، ألا ينحني احترامًا لهذا الرسول المبجل القوي، الذي هو واحد من أعظم رسل الله، ومهما أقل لكم فإني سأقول أشياء كثيرة معروفة للجميع، ولكن حينما أعيد قراءتها أشعر بمزيد من التقدير والإعجاب »[٢].

وقد اكتفى لوبون في رسم الخطوط العامة لحياة النبي -ﷺ- ودعوته بما أورده أبو الفدا في تاريخه، بعد أن حذف منه العناصر الإيمانية التي تميز عمل هذا العالم المسلم، ولكنه أضاف لمصدره الرئيس مصادر أخرى اعتمدها في تشكيل صورة عن أخلاقه وعمله عليه الصلاة والسلام. وعلى كل حال فإن هذه الصورة التي أثبتها لوبون في (حضارة العرب) كانت صادقة وهادئة في الوقت نفسه، قال: « ويضاف إلى الوصف السابق ما رواه مؤرخو العرب الآخرون، من أن محمدًا كان شديد الضبط لنفسه، كثير التفكير، صموتًا، حازمًا، سليم الطوية، عظيم العناية بنفسه، مواظبًا على خدمتها بالذات - الصواب أن يقول المترجم: بنفسه - حتى بعد اغتنائه، وكان محمد صبورًا على احتمال المشاق، ثابتًا، بعيد الهمة، لين الطبع، وديعًا. ذكر أحد خدمه أنه ظل عنده ثماني عشرة سنة لم يعزره قط في تلك المدة، ولو مرة واحدة. وكان محمد مقاتلاً ماهرًا، فكان لا يهرب من أمام الخطر، ولا يُلقي بيده إلى التهلكة »[٣].

وما دمنا في إطار فكر لوبون لا نجد بدًا من معالجة تفسيره لنبوة نبينا عليه الصلاة والسلام، حيث يجعله (مهووسًا). والحقيقة أنه قد تبادر إلى ذهني وأنا أقرأ هذه

١ - المرجع السابق: ص ٢٠، ٢١.

٢ - علماء الغرب يدخلون الإسلام، محمد حلمي: ص ٣٢.

٣ - حضارة العرب: ص ١٤١.

الكلمة في ترجمة (حضارة العرب) للأستاذ عادل زعيتر أن لوبون يقصد بها معناها الدارج وهو (الجنون)، وقد زاد من هذا الاحتمال أن لفظ Alliene الذي استخدمه يؤدي هذا المعنى[١]، ولكن اللفظ يؤدي- إضافة إلى هذه الدلالة المعجمية - معنى فلسفيًا، وهو: حالة الشخص الذي تتملكه الأشياء الخارجية، سواء أكانت دينية أم اقتصادية[٢]. . . وهذا هو المعنى الذي قصده لوبون. يدل على ذلك حكمه بالوعي التام لنبيّنا، إضافة إلى تعميم وصف (الهوس) على غيره من الأنبياء، يقول مثلاً: « وإذا استثنينا تهيؤاته فإن محمدًا - كغيره من المهووسين - كان واعيًا تمامًا »[٣]. ويقول في موضع آخر: « ويجب عد محمد من فصيلة (المتهوسين) من الناحية العلمية كأكثر مؤسسي الديانات. ولا كبير أهمية لذلك، فلم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون الديانات ويقودون الناس، وإنما أولو الهوس هم الذين مثّلوا هذا الدور . . ولو كان العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم لكان للتاريخ مجرى آخر »[٤].

ومن المؤكد أن فكرة لوبون هنا تعود إلى تشبعه بالثقافة الكتابية، وتأثره البالغ بوصف الأنبياء في العهد القديم حيث تبدو عليهم مظاهر انعدام الإرادة الخاصة، وانمحائهم أمام الخطاب الإلهي. وهو الأمر الذي أنتج مباحث علوم القرن التاسع عشر في النبوات التي توقفت في تحليل نفسية النبي عند هذا المظهر الخارجي فقط، ولم تتعد ذلك إلى بحث حقيقة ما يختفي خلف حالة التملك التي يعيشها.

ومن الملاحظ أن عدم بحث مستشرقي القرن التاسع عشر في الموضوعات العقدية الحقيقية التي تحاول الفصل في نبوة محمد -ﷺ- قد جعلهم يحصرون بحثهم في العناصر الشخصية والدينية الكثيرة التي تشكلت منها رسالته، التي حصروا مصادرها

---

١ - انظر الكلمة التي استخدمها لوبون في النص الفرنسي / la civilisation des Arabes - p 78 .

٢ - Larousse - p 52 .

٣ - la civilisation des Arabes - G. Lebon - p 78 .

٤ - حضارة العرب: ص ١٤٥ .

في القول بأخذه عن اليهود والنصارى [١]. وقد أدى بهم هذا إلى القول بتعلمه القراءة والكتابة، وإلى وضع الاستجابة التي لقيتها دعوته بين العرب على حساب التطورات النفسية والدينية الحاصلة في المجتمع العربي فجعلته أقرب إلى التوحيد. وقد أثر رفض المستشرقين للمصدر الإلهي للنبوة الإسلامية في بحث موضوعات بعينها في تاريخ الدعوة اعتبرتها الدراسات الاستشراقية تابعة للتطورات الحاصلة في شخصية النبي -ﷺ- والظروف المتغيرة التي أدى فيها رسالته. ومن ذلك تصديق السير (ويليام موير)[٢] لقصة الغرانيق باعتبارها سلوكًا قام به النبي -ﷺ- من أجل استرضاء القرشيين [٣]. ورفضه تصديق ما ورد في القرآن الكريم من أمر قدوم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام إلى مكة المكرمة [٤]. ومن المعروف أن هذا يبطل - عنده - الأبعاد الإبراهيمية للرسالة الإسلامية، وبالتالي إبطال نبوة محمد ذاتها.

ويبدو أن تقبل موير إمكانية قدوم (أبناء) هذين النبيين إلى مكة يستجيب لضرورة كتابية، وهي نص اليهود على إسماعيلية العرب، وهو في الوقت نفسه يستجيب لما يفرضه عليه الانتماء الديني حين يرفض قدوم هذين النبيين الكريمين بنفسيهما، لأن هذا من الممكن أن يعطي للرسالة الإسلامية أصولا مساوية لأصول أهل الكتاب، ولكنها تفترق عنها في الوقت نفسه.

ومن هذا القبيل تفسير الأمريكي (واشنطن أرفنج) لما اعتقد - وغيره كثيرون - أنه (جبرية) الإسلام، وقد رد ذلك إلى أن النبي -ﷺ- كان بحاجة إلى مستند عقيدي يشجع به أتباعه على حركة الجهاد، ولذلك «أقام محمد جل اعتماده على هذه القاعدة لنجاح شؤونه الحربية، فقد قرر أن كل حادث يقع في الحياة قد سبق في علم الله

---

١ - يقول لوبون: «وكان من مقاصد محمد أن يقيم دينًا سهلاً يستمرئه قومه، فوفق لذلك حين أخذ من الأديان الأخرى ما يلائمهم، ولم يفكر قط في إبداع دين جديد». حضارة العرب: ص ١٥٠.

٢ - (١٨١٩ - ١٩٠٥) إنجليزي، مختص في الحقوق، اشتغل أمينًا لحكومة الاستعمار الانجليزي في الهند، ورئيسًا لجامعة أدنبره. من مؤلفاته: سيرة النبي والتاريخ الإسلامي (٤ ج). المستشرقون: ٢/ ٥٩.

٣ - انظر/ حياة محمد، محمد حسين هيكل: ص ١٧٨ . . .

٤ - المرجع السابق: ص ١٦٠.

تقديره . . . بهذا الاقتناع كان المسلمون يخوضون غمار المعارك دون أن ينال منهم خوف، فما دام الموت في المعارك هو عدل الاستشهاد الذي يسرع بصاحبه إلى الجنة، فقد كانت لهم الثقة بالفوز في حالي الشهادة أو الانتصار »(١). والحقيقة أنه ما كان لنا أن نناقش هذه الفكرة لو أن أرفنج توقف عند هذا الحد من البحث الذي قرر فيه ما فهمه من القرآن، وإن كان مخطئًا فيه، ولكن ربط (الجبرية) (بالجهاد) بالذات، مع أنها إذا ثبتت في موضوع الجهاد يجب أن تثبت في غيره من جوانب الحياة، يعتبر عملاً مقصودًا أراد به صاحبه أن يصل إلى تقرير (خداع) النبي -ﷺ- لأصحابه، ودفعهم إلى الموت. يقول أرفنج: « وقد ألهم محمد مذهب الجبرية من وحي الساعة بعد أحد. أيَّة عقيدة يمكن أن يصورها صاحبها أدق من هذا التصوير ليدفع بها للغزو طائفة من الجنود الجهلاء الأغرار دفعًا وحشيًا إذ يقنعهم عن يقين بالفيء لمن يبقى والجنة لمن يموت؟»(٢).

وبغض النظر عن تعمده الخطأ في زمن تقرير مبدأ (الجبرية) المزعوم، والذي وردت فيه آيات من الممكن أن تفهم منها هذه القاعدة قبل أُحد بسنوات، فإنه لا يوجد أي ارتباط بين (الجبر) والاندفاع إلى الجهاد؛ لأن هذا الجبر يفترض ألا يختار المجاهد أمره، بل يقاد قودًا إلى الحرب، وفي هذه الحالة ما حاجة النبي -ﷺ- إلى تقرير هذا الأمر أو إبطاله ؟. وإذا أضفنا إلى هذا أن أمر (الحرية) في الفعل أو الترك أمر يحسه الإنسان من نفسه كما يدل على ذلك - على سبيل المثال - امتناع المخلفين عن غزوة تبوك. إضافة إلى أن النبي -ﷺ- لم يدفع أحدًا في يوم ما إلى الجهاد كما يظهر ذلك جليًا في قصة المخلفين، وفي استشارته لأصحابه في بدر، ونزوله عند رغبتهم في الخروج من المدينة لملاقاة قريش في أحد، وإذا ظهر هذا كله استبان (رمي) أرفنج في بحثه لهذا الموضوع بكل ما خطر بباله، ومن أجل هدف واحد وهو الإنقاص من شأن اقتناع صحابة الرسول -ﷺ- بصدقه فيما ينقله إليهم من أخبار السماء، والإيحاء بأنهم كانوا مدفوعين إلى اتباعه دون وعي. وهذه أمور يدل البحث العقدي والتاريخي على

١ - حياة محمد، هيكل: ص ٥٤٧.

٢ - المرجع السابق: ص ٥٤٧، ٥٤٨.

مجرد كذب أرفنج في ادعائها، وزيف عطفه على الرجال الذين دفعهم الإيمان وحده إلى بيع أنفسهم في سبيل الله.

أما الموضوع الذي نال قصب السبق في جملة المباحث التي عرضت لحياة النبي -ﷺ- الشخصية فهو أمر زواجه عليه الصلاة والسلام، إذ نلاحظ الاندهاش باديًا على المتعاطفين من مستشرقي القرن التاسع عشر، أما بالنسبة للمتحاملين والحاقدين على نبي الإسلام فقد كان زواجه مطية للقول بشهوانيته. وقد تقبل الفكر الغربي في هذا الموضوع أكثر الروايات غرابة، بل ذهب يبحث عنها بحثًا حثيثًا ويخترع التفسيرات والزيادات لتشكيل صورة أكثر إغرابًا. ومن ذلك اعتماد موير قصة رؤية النبي -ﷺ- لزينب وهي نصف عارية، وجعل ذلك سببًا في إعجابه بها، فطلاقها من زيد ثم زواجه منها [١].

وقد تقبل لوبون هذه الرواية ونص عليها، وهو أمر يدل على اشتهار فكرة شهوانية النبي -ﷺ- عند مستشرقي القرن التاسع عشر كما أسلفنا، وعدم تجرد أحدهم لاستجلاء حقيقتها. يقول لوبون: « وضعف محمد الوحيد هو حبه الطارئ للنساء. . . ولم يُبال محمد بسنِّ المرأة التي كان يتزوجها، فتزوج عائشة وهي بنت عشر سنوات، وتزوج ميمونة وهي في الحادية والخمسين . . . وأطلق محمد العنان لذلك الحب حتى أنه رأى - اتفاقًا - زوجة ابنه بالتبني وهي عارية فوقع في قلبه منها شيء، فسرَّحها بعلُها ذلك ليتزوجها محمد . . وتزوج محمد أربع نسوة في سنة واحدة» [٢]. والملاحظ أن لوبون، ونظرًا لتعاطفه مع الإسلام، وعلى عكس غيره من المستشرقين، قد شفع تأكيده لهذا الأمر بتسويغ لا ينفي الشهوانية عنه عليه الصلاة والسلام، ولكنه يجعلها شيئًا طبيعيًا، يقول: « وقد يدهش الأوروبي لهذا العدد، ولكن الشرقيين لا يرون إفراطًا في ذلك » [٣]. وعلى كل حال فسنعود إلى هذا الموضوع في حينه وحينئذ

١- المرجع السابق: ص ٣٢٧ .
٢ - حضارة العرب : ص ١٤٢ .
٣ - المرجع السابق : ص ١٤٢ .

ستتبين الحقيقة، وسيظهر كذلك أن خطأ المستشرقين في الموضوع، أو استغلالهم له لتشويه صورة نبينا قد تركّب على خطأ سابق ارتكبه مفكرو الإسلام السابقين في تعاملهم مع النصوص القرآنية وروايات السيرة التي عرضت للمسألة.

وقد نال القرآن الكريم حظًا وافرًا من دراسات القرن التاسع عشر، وقد خصصه المستشرق الألماني الشهير (تيودور نولدكه) [1] ببحث تارخي استقرائي كبير، وطويل النفس سنعرض له في الفصول القادمة. واهتم موير أيضًا بموضوع (تأريخ) النص القرآني، وتتبع مباحثه منذ نزوله وتسجيله الأول في زمن النبي -ﷺ- نفسه. وقد ربط موير حفظ القرآن آنذاك بتقوى المؤمنين الأوائل، وضرورة أداء العبادات « ولذلك وعت القرآن ذاكرة كثرة المسلمين الأولين إن لم يكونوا جميعًا، وكان مبلغ ما يستطيع أحدهم تلاوته (إحدى) الميزات الجوهرية في العهد الأول للامبراطورية الإسلامية. وقد يسرت عادات العرب هذا العمل (حيث) نمت ملكة الذاكرة (عندهم) غاية النمو، ثم تناولت القرآن بكل ما أدت إليه يقظة الروح إذا ذاك من حرص وإقبال » [2]

وقد تتبع موير المراحل التالية التي قطعتها عملية حفظ القرآن، ونص على تدوينه في زمن النبي -ﷺ- ذاته في مكة، ثم انتشر الأمر في المدينة، ثم دونه أبو بكر، ثم عثمان. ونص على درجة الضبط العالية للتدوين الأخير حتى « وصل إلينا مصحف عثمان وقد بلغت العناية بالمحافظة عليه أنَّا لا نكاد نجد ـ بل لا نجد ـ أي خلاف بين النسخ التي لا عداد لها . . . والأرجح أن العالم كله ليس فيه كتاب غير القرآن ظل ثلاثة عشر قرنًا بنص هذا مبلغ صفائه ودقته » [3]. كما بادر موير في بحثه لتأريخ القرآن الكريم لنفي أي شبهة تدور حول إمكانية تزوير أشياء منه، فقال: « ليس في الأنباء القديمة أو الجديرة بالتصديق ما يلقي على عثمان أي شبهة بأنه قصد إلى تحريف القرآن

---

١ - (١٨٣٦ - ١٩٣٠م) من كبار المستشرقين، أستاذ التاريخ الإسلامي في جونتجن. من مؤلفاته: تاريخ النص القرآني. المستشرقون: ٢/ ٣٧٩ . . .

٢ - حياة محمد، محمد حسين هيكل: ص ٤٩ .

٣ - المرجع السابق: ص ٤٩ - ٥٢ .

لتأييد أغراضه. صحيح أن الشيعة قد ادعوا، من بعد، أنه أغفل بعض الآيات التي تزكي عليًا، لكن العقل لا يزكي هذا الزعم، فلم يكن قد نجم أي خلاف بين الأمويين والعلويين حين أُقرَّ مصحف عثمان »[١].

وقد انصرف بعد هذا للإجابة عن سؤال علمي محدد، وهو: هل ما ورد في مصحف عثمان هو جملة النصوص التي أنزلت على النبي -ﷺ- ؟ وقد كان رده بالإيجاب، وذلك بناء على مجموعة اعتبارات تبعث اليقين بأن المصحف كان مجموعة صادقة بلغت- من حيث أنها كاملة- كل ما يمكن بلوغه يومئذ، وهي عنده:

١ - أن الجمع الأول تم في عهد أكثر الناس تقوى وإخلاصًا للإسلام، وأشدهم ارتباطاً بالنبي -ﷺ- وهو الخليفة أبو بكر الصديق.

٢ - أن الجمع الأول تم بعد سنتين- أو ثلاث - بعد وفاة النبي -ﷺ- « وكان أصحابه يحفظون الوحي عن ظهر قلب ».

٣ - بعض أجزاء القرآن كان مكتوبا منذ عهد النبي -ﷺ- .

٤ - أن نظام المصحف البسيط أكبر دليل على المطابقة بين ما أنزل إلى النبي وما حفظه المصحف العثماني، إذ « ضمت الأجزاء المختلفة بعضها إلى بعض ببساطة تامة لا تعمّل ولا فن فيها. وهذا الجمع لا أثر فيه ليد تحاول المهارة أو التنسيق، وهو يشهد بإيمان الجامع وإخلاصه للجمع »[٢].

وبناء على هذا أكد أن « النتيجة التي نستطيع الاطمئنان إلى ذكرها هي أن مصحف عثمان وزيد لم يكن دقيقًا فحسب، بل كان - كما تدل الوقائع- كاملاً، وأن جامعيه لم يتعمدوا إغفال أي شيء من الوحي. ونستطيع كذلك أن نؤكد استناداً إلى أقوى الأدلة أن كل آية من القرآن دقيقة في ضبطها كما تلاها محمد »[٣].

---

١ - المرجع السابق: ص ٥٢ .

٢ - المرجع السابق: ص ٥٥ .

٣ - المرجع السابق: ص ٥٥ .

ويجب أن نميز هنا بين البحث في تأريخ القرآن، وهو الموضوع الذي أكد فيه الدرس الاستشراقي في القرن التاسع عشر سلامته من التحريف، وبين البحث في الموضوعات التي حواها القرآن ذاته والشكل الذي يقدم به نفسه للقارئ. أما بالنسبة لموضوعاته فقد رأينا قبل قليل واشنطن ارفنج وهو يشيد نظرية (الجبر) في الإسلام بناء على بعض الآيات التي اختارها اعتباطًا ضاربًا عرض الحائط بغيرها من الآيات التي تحمل معنى يخالفها، وغافلاً عن الحقيقة الأولى لفهم هذا الموضوع الشائك الذي شغل الفكر الديني العالمي إلى اليوم، وهذه الحقيقة هي أن القرآن الكريم كتاب (سماوي) يخاطب (البشر)، ولهذا فيجب فيه أن يحتوي على تصوير للقدرة المطلقة التي تحيل إلى الجبر، دون أن يغفل تقرير الحقيقة التي يشهدها الإنسان في نفسه، وهي (الحرية) الإنسانية التي تعتبر أساس الجزاء والعقاب. وعلى كل حال، فإن هذا الموضوع العقدي الفلسفي قد شغل بال الكثير من المفكرين والفلاسفة في الشرق والغرب، ولم يبلغ منهم بعض حقيقته إلا الآحاد ممن أحسّ بالموضوع إحساسًا خاصًا، وكتب فيه ما يشبه الإلهام، ولذلك فلا يمكن اعتبار ما ورد في القرآن عنه حجة عليه بأي وجه من الوجوه.

ومن الأمثلة على توجهات الفكر الاستشراقي في فهم موضوعات القرآن الكريم عدم قدرة جمهورهم فهم أسباب زواج النبي -ﷺ- من زينب بنت جحش كما رأينا فيما سبق، هذا إضافة إلى عجزهم الكلي عن إجراء مقارنة حقيقية بين ما حواه القرآن الكريم من أصول عقدية وتشريعية وما يقابلها عند اليهود والنصارى، وكذلك الأمر بالنسبة لعجزهم الكبير عن تطبيق منهج مقارن بين قصص القرآن وما يقابلها في العهد القديم والجديد، وعرض كل ذلك على محك النقد الديني والعلمي والتاريخي.

أما فيما يخص شكل القرآن الكريم فإننا لن نغالي إذا قلنا بأنه لم يوجد مستشرق واحد - ما عدا المسلمين منهم كما سنرى في حينه - قد استطاع أن يتذوق أو يفهم سر تداخل موضوعات القرآن التي لم ير فيها المسلمون عبر أجيالهم المختلفة أي شبهة لنقص أو صعوبة في الفهم، بل سببًا في كل كمال. ويبدو أن تأثير كتب اليهود

والنصارى على جمهور الدارسين الغربيين كان كبيرًا فلم يستطع أحد منهم أن يتخلص من تأثير الشكل الذي أنجز به الكتاب المقدس، باعتباره مجموعة كثيرة من الكتب التي أخرجتها أجيال من الكتبة، وقدمتها على شكل سير ذاتية للأنبياء ووصايا وقصص مرتبةً ترتيبًا تاريخيًا حدثيًا. ولهذا كان عجز المستشرقين عن تذوق أسلوب القرآن الذي جاءت فيه قصص الأنبياء تحمل في طياتها شرائع ووصايا، كما جاءت التفسيرات اللاهوتية وبيان حقائق الوجود والنفس والخليقة كلها متداخلة بحيث يخدم بعضها بعضًا.

وقد رأينا قبل قليل أن موير قد نص على عدم ترتيب القرآن الكريم واتخذ ذلك دليلاً على عدم تحريفه، ومعنى هذا أنه اعتبر ذلك من النقائص التي لو تدخل فيها الجهد البشري لأدخل فيها عنصر التنسيق. ويوجد في هذا الموقف دليل واضح على صحة ما ذكرناه من تأثير شكل الكتاب المقدس الذي نظمته يد الإنسان تنظيمًا يتوافق مع قدراته العقلية في عدم فهم المستشرقين للسر في تداخل موضوعات القرآن. وقد كان هذا موقف لوبون الذي أكد ما ذهب إليه زملاؤه وفسره: « وهذا الكتاب المقدس قليل الارتباط مع أنه أنزل وحيًا من الله على محمد . . . عاطل عن الترتيب، فاقد السياق كثيرًا. ويسهل تفسير ذلك عند النظر إلى كيفية تأليفه، فهو قد كتب في الحقيقة تبعًا لمقتضيات الزمن فإذا ما اعترضت محمد معضلة أتاه جبريل بوحي جديد حلاً لها، فدوّن ذلك في القرآن »[1].

وإذا كان لوبون قد استطاع أن يتذوق بعض السور، حيث إن أسلوب القرآن قد احتوى على آيات « موزونة رائعة لم يسبقه إليها كتاب ديني »[2].

فإن عدم استحسان كارلايل للغة القرآن كان مطلقًا، ولذلك يصفه بأنه « ممل، مضطرب . . . يعيد ويكرر بلا نهاية، مطول حتى الإملال »[3].

---

١ - حضارة العرب: ص ١٤٨ .

٢ - المرجع السابق .

٣ - الإسلام في قفص الاتهام، شوقي أبو خليل: ص ٨٢ .

ولابد أن نلاحظ أخيراً أننا لم نعمد إلى مناقشة كل ما أورده مستشرقو القرن التاسع عشر من آراء في القرآن الكريم والنبوة الإسلامية والسيرة وغيرها من الموضوعات، لأننا آثرنا أن نترك ذلك إلى فصول تالية، حيث وجدنا أن الكثير من هذه المسائل ستتكرر عند المستشرقين المعاصرين الذين ينصب على إنتاجهم، بالأساس، عملنا في هذا الكتاب.



الفصل الثالث

توجهات للمستشرقين المعاصرين الباحثين

في النبوة الإسلامية

المبحث الأول

ميول الاستشراق في مرآة الفكر الإسلامي

يندر ألا يوجد في كتاب إسلامي صادر في القرن العشرين ذكر للاستشراق والمستشرقين. ومن المؤكد أن هذا يعود إلى الميول الجدلية التي نماها الفكر الإسلامي طيلة تاريخه الطويل، إضافة إلى كون هذا الإجراء مرحلة أساسية وضرورية من مراحل بناء الذات المسلمة المعاصرة. ولهذا كله فمن الممكن لأي قارئ أن يطلع فيما يكتبه المسلمون على أفكار متعددة لمستشرقين ذوي نزعات ومناهج وعصور تاريخية مختلفة، كما يمكنه أن يجد في بعض الدراسات الإسلامية الخاصة بمعالجة هذا الموضوع تقسيمات للمستشرقين، وتحليلات لإنتاجهم، ومواقف من انتماءاتهم وميولهم.

وقد اختص بعض المفكرين المسلمين المعاصرين بالنظر إلى الإنتاج الاستشراقي باعتباره عاملاً من العوامل المؤثرة في العقل المسلم، ويوجد على رأس هؤلاء المفكر الجزائري الكبير الأستاذ مالك بن نبي الذي استطاع في ورقات كتبها في الموضوع أن يتميز بنظرة جديدة فيه. وعلى الرغم من أن بعض الباحثين يعتبرون الأستاذ ابن نبي تابعًا لتيار المفكرين المسلمين الرافضين للاستشراق رفضًا متشنجًا [1]، إلا أننا يجب أن نلاحظ أن الرجل لم يكن مهتمًا في دراسته بتقسيم المستشرقين أو تقييم إنتاجهم فيكون هذا مبررًا لسلكه ضمن طائفة ما، بل بدراسة تأثير هذا الإنتاج على العقلية المسلمة، وهذا هو السر الوحيد في تقسيمه للمستشرقين إلى طائفتين: قسم مادح، وقسم منتقد للإسلام. وقد أخرج القسم المنتقد من دراسته « حتى ولو كان لهم بعض الأثر في تحريك أقلامنا؛ لأن إنتاجهم، على فرض أنه مس ثقافتنا إلى حد ما، إلا أنه لم يحرك ولم يوجه بصورة شاملة أفكارنا لما كان في نفوسنا من استعداد لمواجهة أثره تلقائيًا » [2].

---

١ - الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٩٣ .

٢ - إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، منشور ضمن كتاب قضايا كبرى، مالك بن نبي: ص ١٦٧ .

وقد ركز بحثه على القسم المادح باعتبار أنه أحدث أثرًا ملموسًا في العقلية المسلمة « يمكننا تصوره بقدر ما ندرك أنه لم يجد في نفوسنا استعدادًا لرد الفعل حيث لم يكن هناك مبرر لدفاع الذي فقد جدواه » [١]. وبعد أن أكد الأستاذ ابن نبي أن هؤلاء المستشرقين قد كتبوا لنصرة الحقيقة العلمية وللتاريخ ولفائدة المجتمع الغربي ذاته، ذهب يبحث كيفيات تأثير إنتاجهم فينا.

ومن الضروري أن نوضح أن المقالة التي كتبها المفكر الكبير ابن نبي في الاستشراق تقع ضمن تصوره الكلي لمشكلات (النفسية) المسلمة المعاصرة ومعوقات الانطلاق الحضاري المنشود. وفي هذا المنظور فإن ما قدمه حول هذا الموضوع تابع لنظرية (الاستعمار والقابلية للاستعمار)، التي نجد آثار عمله على إقامتها وتنبيه المسلمين إلى خطورة فقهها في مجمل إنتاجه الفكري [٢]، ولهذا قلنا فيما سبق: إن الأستاذ ابن نبي لم يكن دارسًا للاستشراق باعتباره تخصصًا معرفيًا حتى نعتبره - كما فعل الدكتور حميش - من طائفة المتشنجين، بل مقتصر على دراسة أثره في الفكر الإسلامي. ومن هذه الناحية فإن مفكرنا لم يكن مخطئًا البتة، ويلاحظ ذلك في الموقف الشكلي من الإنتاج الاستشراقي للأغلبية الساحقة من الدارسين المسلمين الذين لم يروا فيه إلا جانب المدح حينما يريدون تأكيد سمو الفكرة الإسلامية، ولا يتلقون عنه إلا أحكامه القاسية - التي يتقلونها غالبًا عن العنصريين والمبشرين منهم - إذا أرادوا نقد الاستشراق. وهذا ما نبه عليه الأستاذ ابن نبي منذ مدة طويلة، وما تؤكده دراستنا الخاصة للموضوع كما رأينا في مباحث سابقة، وكما سيبدو بوضوح في هذا المبحث وما يليه.

ونبادر إلى تقرير أن موقف الأستاذ ابن نبي يختلف مثلاً اختلافًا كليًا عن موقف الدكتور عماد الدين خليل الذي قسم المستشرقين إلى قسمين، قسم مادح وقسم ذام،

---

١ - المرجع السابق.

٢ - انظر الفصل الذي خصصناه لمشكلات البنية الفكرية في العالم الإسلامي المعاصر في الرسالة التي تقدمنا بها لنيل الماجستير في الفكر الإسلامي من قسم اللغة العربية بجامعة عين شمس، سنة ١٩٨٩م، والتي عنوانها: الحضارة الإسلامية في فكر مالك بن نبي.

ولكنه لم يجد أحسن من أن يبتر الشهادات الإيجابية عن السلبية، ويعتبرها (اعترافًا) من الغربيين على صحة آراء المسلمين، غير متسائل عن الفائدة التي سيجنيها المسلمون من ذلك، إلا إذا كانت هذه الفائدة هي ما نص عليه الأستاذ ابن نبي من إسهام مدح المادحين في تعميق الغيبوبة التي نعيشها [١]. ويبدو لي أن التوقف عند الآراء السلبية - أو التي نظر إليها المسلمون على أنها سلبية - وكذلك النظر إلى إنتاج المستشرقين باعتباره صورة عن الغرب، هو أحسن موقف من الممكن أن يقفه الفكر الإسلامي من هذا الإنتاج، وهذا هو في الحقيقة الهدف الأول لهذه الأطروحة.

وعلى كل حال فإنه يمكننا تقسيم الدارسين المسلمين في مواقفهم من ميول المستشرقين إلى قسمين:

أ- القسم الرافض للاستشراق:

لم ير قسم كبير من الباحثين المسلمين في الاستشراق إلا وجه أوروبا المسيحي، وهم لهذا يردون حركة الاستعمار الحديث ذاتها وبشكل يكاد يكون كليًا إلى هذا العامل الوحيد، ويعتبرون الاستشراق كله أداة من أدوات التبشير والاستعمار [٢]. وهذا ما يلاحظ بشكل واضح في عمل الأستاذين عمر فروخ ومصطفى الخالدي (التبشير والاستعمار في البلاد العربية)، الذي يبدو فيه ميل واضح إلى رصد الحركة التبشيرية وحدها، ثم إطلاق الأحكام العامة على الاستشراق باعتباره قرينًا له، وذلك دون أن يكلف الباحثان نفسيهما جهد دراسته دراسة تطبيقية مستقلة. ومن العجيب أن نلاحظ أن الدكتور عمر فروخ قد ظل محافظًا على هذه النظرة التي لم تتأت له عن

---

١ - يقول الدكتور خليل: «إن علينا أن نلاحظ كيف أن عددًا من الشهادات الإيجابية بحق الإسلام . . . من قبل هذا المفكر أو ذاك، يقابله في الوقت نفسه ركام من شهادات أخرى سلبية . . . لكن هذا لا يمنع من اعتبار الشهادات الأولى بمثابة اعتراف (حر) بهذه القيمة أو تلك من قيم الإسلام . . . وأما الشهادات الإيجابية فهي التي تحتاج إلى مزيد من التأكيد والتنسيق وإعادة العرض في إطار ملائم». الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي: ص ٧.

٢ - انظر مثلاً مقالات العدد الذي خصصته مجلة المنهل للاستشراق.

دراسة ميدانية بعد مرور عقود على إصدار الكتاب الذي شاركه فيه الخالدي، ويبدو ذلك جليًا في تكراره لنفس أفكار الكتاب في المقال الذي شارك به في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة المنهل عن الاستشراق، حيث كتب : «جميع موضوعات الاستشراق وجميع جهود المستشرقين كان يقصد بها، في الدرجة الأولى، خدمة الاستعمار وتسهيل عمله في البلاد التي ينزل فيها؛ ذلك لأن فهم لغة قوم وفهم ثقافتهم يساعدان على تذليل العقبات . . . غير أن عددًا من وجوه النشاط التي كانت ذات فائدة، من ذلك طبع القرآن الكريم . . . إن هذه الأعمال وأمثالها ذات فائدة للمسلمين لا تنكر، وإن كان المستشرقون لم يقصدوا بتلك الأعمال خدمة المسلمين وإنما أرادوا خدمة الرجال العسكريين ورجال الدين من شعوبهم »(١) .

ويدخل في هذا النوع من المواقف والدراسات معظم ما قدمه الدارسون المسلمون المحدثون، الذين تحركت عواطفهم الدينية لما رأوه من غلبة عالم المسيحية والحضارة الغربية للمسلمين، فطفقوا يكتبون تقارير وصفية عن الموضوع دون أن يكلف معظمهم نفسه جهد البحث العلمي التطبيقي المؤسس على اطلاع واسع على الميول العامة للمجتمعات الغربية، وإسهامات الاستشراق فيها، وتأثيراته على الفكر الإسلامي ومدى إسهامه في الثقافة الإسلامية، وغيرها من الموضوعات . ونستطيع أن نؤكد ما ندعيه – قدمنا في المبحثين السابقين بعض الأفكار في الموضوع – بما لا حصر له من النقول، ولكننا سنكتفي ببعضها، يقول مصطفى الحلبي في دراسته (الخلفية الثقافية لاتجاهات المستشرقين في دراسة شخصية الرسول) : « وفي القرن الثامن عشر ظهرت أوروبا قوية بحضارتها . . . فنصَّب الأوروبيون – ولاسيما المستشرقون – أنفسهم قضاة على الإسلام . . . ثم انهالوا عليه بالاتهامات والتحليلات الخاطئة مدعين أن ما يتوصلون إليه هو نتاج دراسات علمية وموضوعية . . . فالذين يزورون الشرق الإسلامي – كما يقول رودنسون – يبحثون فيه عن صورة ملونة بالحس الأوروبي تبعًا لتطوره الداخلي »(٢) .

---

١ – مجلة المنهل، الاستشراق ما له وما عليه، د. عمر فروخ: ص ١٦ .

٢ – مجلة المنهل، عدد ٤٧١ : ص ٣٩ .

والغريب أن يستشهد مصطفى حلبي بالمستشرق الفرنسي رودنسون في هذا المقام، مما يؤكد ما أثرناه من اكتفاء هذه الطائفة من الدارسين بموقف شكلي من المستشرقين يدل دلالة أكيدة على جهلهم التام بموضوع دراستهم، ولولا ذلك لما استخدم هذا الباحث نصًا لمستشرق شيوعي ملحد عمل طيلة قسم كبير من حياته - كما سنرى في مبحث قادم - على تفريغ الحياة في العالم الإسلامي من كل محتوى ديني. وعلى كل حال، وكما نبهنا مرات متعددة في هذه الدراسة فإن انطلاق الباحثين من الذات في دراسة الموضوع - في الموضوعات التي تحتمل ذلك - ليس عيبًا في نفسه، بل هو سر تلاقح الفكر الإنساني، ولذلك فلا مجال للوم أي مستشرق فيه، ولهذا الأمر كان أحد المنطلقات الرئيسة لهذه الأطروحة اعتبار الإنتاج الاستشراقي في مجمله إبداعًا (غربيًا) وليس (فقهًا للإسلام).

ولما لم يكن ما أوضحناه هنا هو منطلق الأستاذ حلبي، فإنه اكتفى في دراسته التي أسماها (الخلفية الثقافية لاتجاهات المستشرقين في دراسة شخصية الرسول) ببعض النقول، ولم يقم بأدنى بحث يوضح لنا ماهية هذه الخلفيات - وليس الخلفية كما ورد في العنوان الذي اختاره - ولكنه رغم هذا ذهب يؤكد على أن هدف الاستشراق: « كان تعميق الهوة . . . وتعميق الحقد على النبي -ﷺ- ، لا ليرفض الغربي النصراني نبوة الرسول -ﷺ- فحسب، بل لإثارة مشاعر الإشمئزاز من ناحية، ومن جهة أخرى فإن المستشرقين يحاولون بلبلة أفكار المسلمين في عقيدتهم »[1] .

وقد سار على هذا النهج الأستاذ مصطفى السباعي الذي لا يرى في إنتاج المستشرقين إلا وسيلة لحماية المسيحية، يقول: « ثم اشتدت حاجتهم إلى هذا الهجوم في هذا العصر، بعد أن رأوا الحضارة الحديثة قد زعزعت أسس العقيدة عند الغربيين . . . فلم يجدوا خيراً من تشديد الهجوم على الإسلام لصرف أنظار الغربيين عن نقد ما عندهم من عقيدة وكتب مقدسة »[2]. والحقيقة أن الأستاذ السباعي أبان في

---

١ - المرجع السابق: ص ٣٦ .

٢ - الاستشراق والمستشرقون: ص ١٦ .

هذا الرأي عن جهل بالاستشراق وتاريخ تطور الفكر الغربي، فمن حيث الاستشراق فلأن حكمه لا ينطبق إلا على صنف من المستشرقين. وعلى كل حال فإن تحليله خاطئ تمامًا؛ لأن السبب الذي ذكره لنقد الإسلام لا يستقيم والهدف منه، ودليل ذلك أن المدرب على إبطال الأديان لا يترك من بينها دينًا بنجوة من حكمه، وأن الذي يحترم الأديان لا يزري على دين حتى وهو تابع لشريعة محددة، ويعلم علم اليقين بطلان بعض أصول وفروع الأديان الأخرى، ذلك أن التدين الحقيقي كما يقول الأستاذ العقاد في دراسته الجيدة للاستشراق: « ربما انحرفت المخالفة بعاطفته فنظر إلى الأشياء على غير وجهها . . . غير متعمد . . . وربما لاحت له فضيلة من فضائل الدين الذي ينكره أو من فضائل أهله فلم ينكرها . . . ولكنه يفسرها على سنة الأقدمين من المبشرين تفسيراً يوافق رأيه في عقيدته وعقائد المخالفين له من المستحقين لغضب الله في زعمه . . . على أن الإخلاص في الإيمان بدين من الأديان عصمة - ولا ريب - من التلفيق المتعمد والكذب المقصود »[1]. ورغم أن هناك خصوصية مسيحية لم ينتبه إليها العقاد، وهي جرأة المتدينين من النصارى على الكذب الصريح، كما يدل على ذلك تاريخ حافل من كتاباتهم عن الإسلام، إلا أن حكمه ينطبق تمامًا على حالة المتدينين من المستشرقين - لا المبشرين - وخصوصًا المحدثين منهم.

وقد بلغ تهجم الأستاذ السباعي على الاستشراق حدًا جعله لا يترك أحدًا منهم بنجوة من فكرة التدبير للإسلام وأهله، وقد أدى به هذا إلى تناقضات وأخطاء لا حصر لها، ومن ذلك قوله في (جب) : « له كتابات كثيرة فيها عمق وخطورة، وهذا هو سر خطورته »[2]. والحقيقة أننا لا نعلم وجه الخطورة في الأفكار العميقة، إلا إذا كان السباعي يؤمن بأن في الإسلام شيئًا يخاف عليه من الدراسات الجادة. وكما هاجم السباعيُّ (جب) فإن المستشرق اللبناني المتأمرك (فيليب حتي) بالنسبة إليه متهم بالعداوة الشديدة للإسلام « ويتظاهر بالدفاع عن القضايا العربية في أمريكا »[3].

---

١ - ما يقال عن الإسلام: ص ٩ .

٢ - الاستشراق والمستشرقون: ص ٣٤ .

٣ - المرجع السابق: ص ٣٤ .

ورغم أننا نعلم يقينًا أن (حتي) لم يكن يرى في الإسلام إلا دينًا مؤلفًا من عناصر يهودية ومسيحية وساميّة، إلا أن هذا لا يعني عدم إقراره بقيمته وقيمه الخاصة، وحقه في الوجود، وضرورة تغيير نظرة الغربيين للإسلام والعرب. ويبقى أكبر خطأ وقع فيه الأستاذ السباعي هو اتهامه لحتي (بالتظاهر) بمناصرة العرب، وهو الأمر الذي يدل على جهله التام بمرجعيات هذا المستشرق وانتمائه.

ومن الواضح تمامًا لمن تعامل مع فكر (حتي) أنه لم يكن يتظاهر بالدفاع عن العرب، بل هو يدافع عنهم فعلاً، وذلك لأن (القومية العربية) و(الساميّة) تعتبر المدار الأول لفكره. ولابد أن نشير هنا إلى أن الأستاذ السباعي لم يكن يعرف من فكر حتي - كما يبدو - إلا شذرات، ويتأكد هذا عندما نراه لا ينقل عنه إلا فكرة واحدة وردت في دائرة المعارف الأمريكية عن الأدب العربي الحديث، وقد اتهمه بقوله: « ولم تبدأ أمارات الحياة الأدبية الجديدة بالظهور إلا في القسم الأخير من القرن التاسع عشر، وكان الكثرة من قادة هذه الحركة الجديدة نصارى من لبنان، تعلموا واستوحوا من جهود المبشرين الأمريكيين ». ومن المعروف أن ما ذكره حتي هو عين الحقيقة، ويكفي هنا أن نذكر أسماء جورجي زيدان، وجورج أبيض، وأن ننبه إلى التأثير الكبير لجبران، وإيليا أبي ماضي، والمعلوف . . . لتقرير الأمر.

وقد شكّل هذا المنطلق في النظر إلى الاستشراق إجماعًا عند الدارسين المسلمين، فهو عند عرفان عبد الحليم «لقاح من أبوين غير شرعيين: التبشير الذي خطط له، والاستعمار الذي غذاه » [1]. ويرى الدكتور غراب أن المستشرقين هم « وبلا استثناء من الكافرين بالإسلام المنكرين لنبوة محمد -ﷺ- » [2]. وهو وإن أصاب في هذه النقطة - ما عدا نسيانه أن من المستشرقين من أسلم بتأثير دراسته الاستشراقية ذاتها كما سنرى في حينه - إلا أن عدم بحثه في دوافع الاستشراق وميوله يقضي على كل فائدة كان من الممكن أن يستفيدها المسلمون من دراسة يقوم بها باحث جامعي. والحقيقة أن

---

١ - المستشرقون والإسلام، د. عرفان عبد الحليم: ص ٢٨ .

٢ - رؤية إسلامية للاستشراق: ص ٨ .

هذا ليس غريبًا على دارس يرى أن المستشرقين ليسوا إلا « نوعية خاصة من أهل الكتاب، أي من اليهود والنصارى الذين عُرفوا بالعداوة الشديدة للإسلام، وتخصصوا في الكيد للمسلمين »[(١)]. ولا أدل على خطأ الدكتور غراب من جمعه في سلة واحدة بين مبشر صرف، هو الأب صامويل زويمر، الذي اشتهر بعداوته العميقة لكل ما هو إسلامي، والذي يبدو مثلاً في رفضه - رغم معارضة زميله الدكتور سيبوس - الإقرار بأن إله المسيحيين والمسلمين واحد، وذلك في أول مؤتمر تبشيري عقد في القاهرة في إبريل سنة ١٩٠٦م[(٢)]، وإطلاقه نفس الحكم على الأستاذ لويس ماسينيون، وهو مستشرق ثري الإنتاج، مر في علاقته مع عالم الإسلام بمراحل متعددة، تعلم فيها كيف يحب الإسلام ويقر بنبوة محمد -ﷺ- بطريقته الخاصة. وأضاف إلى هذين المستشرق الأمريكي الأب (مونتجمري وات) رغم أن تحقيقه لسيرة النبي -ﷺ- وبحثه لمسائل متعددة فيها يعتبر من أحسن ما كتبه المستشرقون إلى اليوم.

ويبدو لي أنه من المفيد في هذا المقام أن أعرض رأيًا في غاية (الإغراب) في بحثه لانتماءات المستشرقين، حيث يقسمهم الدكتور قاسم السامرائي في كتابه: (الاستشراق بين الموضوعية والافتعال) إلى :

١ - نوع تصديري : تغلب عليه سمة العلمية المجردة المفتعلة بغية الانتشار في البلدان الإسلامية.

٢ - نوع محلي : ينشرونه في بلاد الاستشراق . . . وتنضح بالمساوئ على الإسلام[(٣)].

ولم أجد أعظم خطأ من هذا الرأي الذي سجله باحث دكتور في كتاب منشور؛

١- المرجع السابق: ص ١٠ ، ١١ .

٢ - انظر / الغارة على العالم الإسلامي، ل . لوشاتلييه: ص ٢٠ .

٣ - انظر / مقالة د. محمد البيلي، الخلفية التاريخية للاستشراق، مجلة المنهل - عدد ٤٧١ - ص١٣٧ ، ١٣٨ .

وذلك لأن هذا الرأي لا يتقرر إلا بعد أن يثبت هذا الباحث أن المستشرق الواحد يصدر طبعتين من كتابه، إحداهما للمسلمين والأخرى للغربيين، أو أن يقرر أن آراء مستشرق في كتاب طبع في الشرق تختلف عن آرائه في كتاب آخر نشره في الغرب، وهذا ما لا يوجد لأي من المستشرقين الذين يوجهون كتاباتهم دائمًا - إلا في العقود الأخيرة حيث بدأوا يؤلفون للطلبة المسلمين الكتب التي تطبق المناهج البحثية الجديدة - للغربيين.

ويجب أن نشير أخيرًا إلى أن عرضنا السابق لا يعني عدم إقرارنا لهؤلاء الأساتذة بالفضل الذي يعود إلى مساهمة أعمالهم في حماية عوام المسلمين من ضلالات قد تعود عليهم من قراءاتهم لمؤلفات المستشرقين، وذلك في الواقع جهد بالغ، خصوصًا وقد وقع في زمن ضعف عام يعاني منه عالم الإسلام في مجمل تصوراته وحياته.

ب - القسم المتقبل للاستشراق:

يجب أن نؤكد منذ البدء أن المفكرين المنتمين إلى هذا القسم لا يقبلون إنتاج المستشرقين جملةً وتفصيلاً، بل هم يميزون فينظرون إلى قسم من المستشرقين باعتبارهم مساهمين فعالين في حركة إحياء التراث الإسلامي، ودارسين متميزين لبعض إشكاليات الفكر الذي نشأ في دار الإسلام، وهم ينظرون إلى قسم آخر منهم نظرة الريبة والحذر باعتبار أن إنتاجهم قد افتقد إلى كثير من عناصر البحث العلمي الموضوعي، ناهيك عن الحقد الظاهر على الإسلام وأهله، ولهذا فإننا لا نوافق الدكتور محمد رأفت في تقريره أن هناك قسمًا من المسلمين أعجب إعجابًا شديدًا بإنتاج المستشرقين فشغل «لسانه وقلمه بالمدح المطلق»[١]، وذلك، وببساطة؛ لأن هذا القسم غير موجود. ولعل الباحث قد وقع في هذا الخطأ لما رآه من تأثر بعض الباحثين المسلمين تأثرًا شديدًا بمقولات المستشرقين، فاعتبر هذا قسمًا من أقسام التوجهات الإسلامية في النظر إلى الاستشراق.

---

١ - الإسلام في مواجهة التحديات: ص ٥٢ .

والحقيقة أننا يجب أن نميز بين مجالات تأثير الاستشراق وأبعاده في الفكر الإسلامي حتى ولو كان شاملاً، وبين نظرة الباحثين المتأثرين أنفسهم إلى المصادر التي تأثروا بها. ويستند هذا الحكم على أن هناك عناصر كثيرة تتدخل في تقرير تأثر باحث بباحث آخر، وذلك مثل: قلة العلم، والكسل الفكري والعجز العقلي عن تحصيله، والوضعية الثقافية والحضارية للمجتمع الذي ينتمي إليه المتأثر. أما نظرة المتأثر إلى العناصر التي تأثر بها فشيء يعيه المتأثر حينًا ولا يشعر به في أحيان أخرى، وهذا ما لم يحدث في حالة التأثر بالاستشراق إذ ظل كتَّابنا المتأثرون يميزون تمامًا بين (الذات) و(الآخر).

ونستطيع أن نعطي أمثلة متعددة عما نقوله هنا، ومن ذلك أن الدكتور محمد حسين هيكل كثير التأثر بأفكار المستشرقين، ولكنه مع هذا ينتمي إلى القسم الذي نتحدث عنه، لا إلى القسم الذي« شغل لسانه وقلمه بالمدح المطلق» كما يقرر الدكتور رأفت، ذلك أننا نرى الدكتور هيكل رغم ما قررناه عنه يرفض قسمًا كبيرًا من النتائج التي انتهى إليها المبشرون والمستشرقون، وأبرز عمل قسم آخر تميز بالإخلاص. وهو كذلك يميز بين الأخطاء المقصودة وبين الأخطاء التي تتسرب إلى بحث المستشرق « لعدم دقته في إدراك أسرار العربية تارة، ولما يشوب نفوس طائفة من هؤلاء العلماء من الحرص على هدم مقررات دين من الأديان، أو على هدم مقررات الأديان جميعًا »[١].

ونستطيع اعتبار أحمد حسن أمين مثالاً بارزًا على الذوبان الكلي فيما قرره جهلة المستشرقين وعتاة المبشرين عن الإسلام، من ذلك تقريره سقوط فرضية الحجاب، وتشكيكه الواضح في الحديث النبوي. . . ولكنه مع هذا يقف من المستشرقين مبدئيًا موقفًا واعيًا - وإن لم يكن مصيبًا في الأمثلة التي أعطاها - إذ يقسم الكتبة منهم في السيرة إلى الحاقدين على الإسلام، وإلى المساهمين في حل إشكاليات السيرة، مثل: جولزيهر، ومرجليوث[٢]. وهذا هو الموقف الأساسي للقسم الذي نتحدث عنه

---

١ - حياة محمد: ص ٤٥، ٤٦.

٢ - دليل المسلم الحزين: ص ٣٩.

من المفكرين المسلمين، أي القسم المتقبل للاستشراق، والذي ينتمي إليها الشيخ أبو الحسن الندوي الذي يعترف « بكل وضوح وصراحة (بأن) عدداً من المستشرقين كرسوا حياتهم وطاقاتهم على دراسة العلوم الإسلامية، وتبنوا موضوع الشرقيات والإسلاميات بدون تأثير عوامل سياسية أو اقتصادية أو دينية، بل لمجرد شغفهم بالعلم، ويكون من المكابرة والتقصير ألا ينطلق اللسان بمدحها، وبفضل جهودهم خرجت نوادر العلم إلى النشر، وأصبحت مصونة من الورثة الجاهلين ويجدر بالذكر منهم ت. أرنولد صاحب الكتاب القيم: (الدعوة إلى الإسلام)، واستانلي لين بول صاحب كتاب: (صلاح الدين)، والدكتور إسبرنجر صاحب المقدمة النفيسة لكتاب: (الإصابة في تمييز الصحابة)، وفنسنك صاحب: (المعجم المفهرس للكشف عن الأحاديث النبوية الشريفة في كتب الأئمة الأربعة عشر الشهيرة وكتب السير والمغازي المشهورة) [١]. ولا يغفل الشيخ أبو الحسن الندوي عن التنبيه إلى أن هناك « طائفة كبيرة من المستشرقين كان دأبها البحث عن مواطن الضعف في الشريعة الإسلامية والحضارة والتاريخ الإسلامي، وإبرازها لأجل غايات سياسية أو دينية » [٢].

والحقيقة أن هذا الاتجاه، وإن كان الغالب الآن في الدوائر الأكاديمية الإسلامية من حيث الموقف النظري على الأقل [٣]، إلا أن من المفكرين المسلمين من أثبته بوضوح تام منذ الخمسينات، ومن هؤلاء الأستاذ العقاد الذي قرر أن « كتّاب الغرب، حين يكتبون عن الإسلام، يتفاوتون في قيمة الكتابة، ولكن تفاوتهم على حسب البواعث والنيات أضعاف تفاوتهم على حسب الدراية والمعرفة؛ لأنهم طوائف مختلفة لا تتفق في الوجهة ولا في الخلق . . . فمنهم المبشرون الذين ينحرفون عن الصواب اضطراراً أو اختياراً بباعث من التعصب . . . و(منهم) أناس يخدمون السياسة الغالبة على

---

١ - الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين: ص ١٢، ١٣.

٢ - السابق: ص ١٥.

٣ - يقول د. محمد حسن الصغير: « إننا لا نستطيع أن ننفي هذه التهم جملةً وتفصيلاً، فلهذه التهم أصل من الصحة، ولا يمكننا أن نزيف جميع الجهود الاستشراقية ونصمها بالتبشير، ففي هذا بعض الغلو والتطرف». المستشرقون والدراسات القرآنية: ص ١٦.

دولهم . . . ويكتب عن الإسلام في الغرب طلاب المعرفة من المستشرقين الذين نشؤوا في العصر الحديث بمعزل عن دوائر التبشير . . . ويكتب عن الإسلام في الغرب أناس يتشيعون له بمقدار ثورتهم على سلطة الدين في بلادهم »[١] .

١ - ما يقال عن الإسلام : ص ٦ .

المبحث الثاني

مظاهر التطور والثبات في الاستشراق المعاصر

لا يخرج الاستشراق المعاصر عن القاعدة التي أكدنا عليها مرات متعددة في المباحث السابقة، وهي أنه انعكاس ثقافي الطابع للقوى الفاعلة في الغرب، وتعبير عن سماته الوجودية. وما دام هذا الحقل المعرفي كذلك، فمن المؤكد أنه قد خضع للتطورات والنقلات الثقافية الحاصلة في العالم الغربي في القرن العشرين، وأشكال العلاقات الجديدة القائمة بين الحضارة التي أنتجته وبقية ثقافات العالم، وهذا تبعًا لحقيقة أن تغير الأصل ينتج عنه بالضرورة تغير في الفروع المتعلقة به.

وأهم سمات البنية الثقافية الغربية في القرن العشرين تتمثل في التحطم التام لهيكل العقائد الموروثة التي كانت تتولى رعايته وضمان مرجعيته الكنيسة الكاثوليكية.

وعلى المستوى التاريخي، فقد بلغت مرحلة الاستعمار أقصى ما يمكن أن تصل إليه من توسع، حيث احتلت الدول الاستعمارية أو بسطت نفوذها على كل مكان في الأرض، وقد نتج عن هذا تراكم معرفي غربي بجميع ثقافات العالم، ونشوء حركة تعاطف، وحب في بعض الأحيان، لهذه الموروثات المحلية [1]، كما نتج عن هذا التوسع نشوء حركات التحرر الوطنية التي ما فتئت تنتشر، وتقضي على عواطف الخوف من الغرب الغازي، وتتعلم كيفية مغالبته، وأخيرًا تحققت الاستقلالات عنه. وهو أمر تم في أحيان كثيرة وسط سيل من الدماء والدموع، وقد تولد عن هذا في الغرب نفسه حركة تعاطف كبرى مع الشعوب المستضعفة، وظهور وعي جديد لدى الإنسان الغربي الذي حركت مآسي العالم ضميره ومسته في الأعماق.

وقد أنتج الانتشار العالمي للحضارة الغربية في هذه الظروف التي ذكرناها نظرة

---

١ - انظر / تاريخ البشرية (التطور العلمي والثقافي)، إعداد لجنة دولية بإشراف منظمة اليونسكو: مج ٦ - ج ٢ - ص ١٧ ...

جديدة تقوم على فكرة الأخوة الإنسانية، وهي الفكرة التي ما فتئت تحقق تقدمًا - خصوصًا بعد نشوب الحربين العالميتين- على نظرية تفوق الجنس الأوروبي وحضارته على غيره من الأجناس. كما ولدت الحاجة التي تولدت عن ضرورة مواجهة الأزمة الغربية المتعددة الأشكال، وخصوصًا السقوط الروحي احترامًا كبيرًا لعقائد وعادات مختلف شعوب العالم التي اتخذ منها المثقفون الغربيون الأكثر وعيًا بالأزمة التي تمس مجتمعاتهم وسائل لنصرة الاتجاهات الروحية المحلية، وحاولوا أن يستلهموا من ثقافاتها حلولاً لمشاكل الغرب.

ولا بد من التنبيه على أن ما أثبتناه قبل قليل من بروز فكرة عالمية مصادر العبقرية الإنسانية، وتشارك البشر في مصير واحد مهما كان انتماؤهم الديني والعرقي ودرجة تقدمهم المادي، لا يعني أن هذه الفكرة قد تحققت فعلاً على أرض الواقع بنفس الأسس والمقاييس التي حددتها أفكار الفلاسفة والمفكرين، إذ الواقع أن السمة الأساسية للتغيرات التي ظلت تتأكد في الغرب كانت ذات صبغة مادية، ولهذا فقد أخذت فكرة العالمية والأخوة الإنسانية على مستوى التطبيق طابعًا ماديًا صرفًا يتمثل في محاولات محتشمة لإرضاء حاجات البطون في العالم المتخلف. وقد تأكد هذا عند محاولة تطبيق فكرة الحضارة الإنسانية الجديدة، حيث اتخذت طابعًا إمبرياليًا غربيًا زاد من حدته المفارقة الكبيرة بين الطرح الثقافي الذي ذهب يؤكد مبدأ الأخوة واللاعنف، ووحدة مصادر العبقرية الإنسانية في إطار الخصوصيات الدينية والثقافية المحلية، وبين الممارسات الواقعية التي تحاول فيها السياسات الغربية تحقيق الفكرة بفرضها على الأمم المتخلفة، وبنجاح كبير في بعض الأحيان، بوسائل الغزو الفكري والمادي، ودون أن تنال في مقابل ذلك حتى حصتها من التقدم الحضاري الذي بقي حكرًا على الغرب الذي وزع مكتسباته المادية على أبنائه، ملقيًا بفتات مائدته إلى العدد الأكبر من البشر، أي مواطني العالم المتخلف.

ومعنى هذا أن حديثنا عن التوجهات الجديدة للحضارة الغربية يبقى صحيحًا تمامًا من حيث توجهات مفكريها وانفتاحهم على الثقافات المختلفة، ولكن تحكم القوى

المادية التي تعمل على السيطرة على مصادر الثروة في العالم، وتحويله في الوقت نفسه إلى الإلحاد أو على الأقل استبعاد العناصر الإيمانية من التحكم في سياسات الدول يظل صحيحًا أيضًا. وما دمنا نبحث في المجال الثقافي، فإن أحسن مثال يعطي صورة جيدة عن هذه التحولات الفكرية، هو موقف أحد أكبر باحثي الولايات المتحدة المعاصرين، وهو (جورج سارتون) [١] في كتابه: (تاريخ العلم والإنسية الجديدة) الذي طرح فيه محاولة لتجاوز الطابع الإنسي الغربي التقليدي ذي الأصول اليونانية الرومانية إلى مرحلة التأسيس للإنسية الجديدة التي تقوم على التسليم بأن « كل فرد منا إنما هو ورقة من الشجرة البشرية، أو بالأحرى أقول : إن الإنسانية جميعًا، ماضيًا وحاضراً ومستقبلاً، إنما هي إنسان واحد . . . ومهما يكن من أمر القليل الذي نعرف . . . فإننا مدينون بذلك جميعًا إلى ما استجمع أوائلنا بجهودهم » [٢].

وقد أدت به هذه الفكرة إلى تجاوز اعتبار إنجازات اليونان مثلا بداية للحضارة الإنسانية، إذ « العاكفون على دراسة الرياضيات اليونانية . . . لا ينفكون يتساءلون . . . عن تعليل مظهر الكمال النسبي الذي لابس بعض البحوث في العلم الإغريقي ؟ إن تعليل ذلك لا يزال ناقصًا فجًا، ولكنه جلي واضح إذا وعينا الحقيقة الأساسية؛ حقيقة أن اليونان انتحلوا كمية كبيرة من المعلومات والنظريات الأولية عن المصريين وأمم ما بين النهرين » [٣].

وبناء على هذه التطورات الثقافية التي لحقت بالعالم الغربي من الممكن لنا أن نتحدث عن بعض عناصر التجديد أو التطور التي طرأت على حقل الاستشراق المعاصر، كما يمكننا الحديث عن عناصر تثبيت صورة الشرق في مرآة الغرب :

---

١ - (١٨٨٤ - ١٩٥٦م) بلجيكي متأمرك، أستاذ تاريخ العلوم بجامعة واشنطن ثم بجامعة هارفارد. حاضر في الجامعة الأمريكية وكلية المقاصد الإسلامية ببيروت. من مؤلفاته : المدخل إلى تاريخ العلم، والشرق والغرب في تاريخ العلوم. المستشرقون: ٣/ ١٤٧ . . .

٢ - تاريخ العلم والإنسية الجديدة: ص ٤٧، ٤٨ .

٣ - المرجع السابق: ١٤٣ .

أ - ملامح التطور في الفكر الاستشراقي المعاصر :

خضعت نظرة الغرب المعاصر إلى الإسلام وحضارته إجمالاً إلى المتغيرات التي سبق ذكر بعضها، حيث عبر عنها الكثير من الدارسين الذين دعوا إلى ضرورة « تجاوز مرحلة اللاتسامح إلى محاولة الفهم المتبادل، وإلى التنوع المطلوب في الأفكار »[١]. ونستطيع أن نتتبع هذا التطور الحاصل في علاقة الغرب بعالم الإسلام في الكتابات الفكرية، وفي المواقف الرسمية للمؤسسات الغربية المسؤولة عن العلاقات الدينية والثقافية بين الشعوب. ويعطينا جورج سارتون ملمحًا عن هذا التطور، إذ ذهب يؤكد بشكل أكثر عمقًا وإصرارًا من المفكرين الغربيين السابقين عليه تبعية الحضارة الغربية المعاصرة للحضارة الإسلامية، يقول : « إن الصلة بين اليونان القديمة والنصرانية الغربية قد انتهت إلى حالة من التراخي، لاحت كأنما هما إلى انفكاك تام ما لم يتدخل شعب شرقي آخر، هو العرب. ويجب ألا يغيب عنا أن هذا التدخل هو الموجة الثالثة من موجات الحكمة المشرقية، والمرة الثالثة التي يتلقى فيها العالم دفعة خلاقة من ناحية الشرق »[٢].

وقد أرجع سارتون عبقرية الحضارة الإسلامية التي قادت العالم لعدة قرون إلى التقاء الدين الإسلامي - الذي منحها الوحدانية والروح واللغة الواحدة - بالحضارات القديمة وخصوصًا الفارسية واليونانية، فكانت هذه الحضارة إنتاجًا بديعا، إذ «لأول مرة في تاريخ الدنيا تتحد الديانة السامية بالمعرفة الإغريقية، وتفرّخ في عقول كثير من الأمم. ولم يقتصر ذلك الأمر على مدينة بذاتها أو مملكة بعينها، لقد انتشرت الثقافة الجديدة . . . من بغداد إلى الهند، ومن بلاد ما رواء النهر إلى آخر طرف من أطراف الدنيا »[٣].

وعلى المستوى الديني، فإن هناك تغيراً ملموسًا قد حدث في الخطاب الرسمي

---

١ - histoire de la libre pensee - Albert payet - p 112

١ - تاريخ العلم والإنسية الجديدة: ص ١٥٥ .

٣ - المرجع السابق: ص ١٩٥ .

للكنيسة الكاثوليكية التي ظلت سياساتها تجاه الإسلام تغذي العداء ضده لمدة قرون من الزمان. وتبدو ملامح هذا التغيير في خطابها الرسمي عن الإسلام، وذلك منذ صدور الوثيقة التي وزعتها أمانة سر الفاتيكان على مجمعها الثاني لغير المسيحيين، والتي تدعو فيها إلى تنحية الصورة البالية الموروثة عن الماضي، أو المشوهة ببعض الأوهام والافتراءات المسيحية عن الإسلام. وقد اعترفت فيها الكنسية « بأخطاء الماضي وانحرافاته التي اقترفها الغرب ذو النشأة المسيحية بحق المسلمين. إنها تنتقد مفاهيم المسيحيين الخاطئة عن قدرية الإسلام، وتمسكه بالتشريع وتعصبه، وتلح على وحدانية الإيمان بالله، وتذكر بالمفاجأة العظيمة التي أدهش بها الكاردينال (كونناج) سامعيه في المحاضرة التي ألقاها سنة ١٩٦٩م بالقاهرة في جامعة الأزهر حين أعلن هذه الأفكار، كما تذكر بأمانة سر الفاتيكان سنة ١٩٦٧م التي دعت المسيحيين إلى تهنئة المسلمين بانتهاء صيام رمضان، وكونه: قيمة دينية أصيلة »[١].

وقد أثمر هذا الموقف، بالتضامن مع الجهود المبذولة في مجال البحث الثقافي، استحداث مؤتمرات الحوار بين الأديان الذي رعته مؤسسة الصداقة الإسلامية المسيحية التي عقدت مؤتمرها الأول في قرطبة سنة ١٩٧٤م[٢]، وقابل ذلك من الجانب الإسلامي دعوة الشخصيات الدينية والثقافية الكبرى في العالم الغربي للإسهام في إثراء البحث العلمي في البلاد الإسلامية، كما هو واضح في مؤتمرات الفكر الإسلامي الشهيرة في الجزائر.

واستجاب حقل الاستشراق للتطورات العامة التي حدثت في العالم الغربي إبان هذا القرن، كما كان أول المساهمين في التأسيس للعلاقات الجديدة بين العالمين الغربي والإسلامي. ورغم أن تتبع الحقول التي ظهر فيها التطور في الدراسات الاستشراقية أمر مستحيل نظرًا لتعدد ملامحه، إلا أننا سنحاول أن نعطي صورة عن ذلك بوساطة الإشارة - في انتظار تفصيل ذلك فيما سيأتي - إلى ظهور كتابات المستشرقين المسلمين

---

١ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي: ص ٨، ٩، ١٠.

٢ - انظر / في الفكر الديني الجاهلي، د. محمد إبراهيم الفيومي: ص ١١٧.

في عالم الفكر، ومن هؤلاء: نصر الدين دينيه، ومحمد أسد، ورجاء غارودي، وعبد الواحد يحي غينون، ومراد هوفمان . . . وكذلك الظهور القوي لمؤلفات التيار المتعاطف أشد التعاطف مع الإسلام وحضارته، والذي تولى مسؤولية القيام به عدد كبير من المستشرقين أمثال : الإيطالية لورا فيشيا فاغليري، والسويسري روجيه دو باسكويه، والألمانية سيغريد هونكه، والفرنسي موريس بوكاي، والأمريكي دانييل دانيت . . .

وإننا نستطيع أن نرى ملامح هذا التطور الكبير حتى في كتابات المستشرقين، الذين ظلوا محافظين على مرجعياتهم الدينية اليهودية والمسيحية أو الفكرية، مثل الماركسيين وأصناف الملاحدة. ويظهر ذلك في تعدد الأسباب التي أصبحت تحرك التأليف الاستشراقي الذي تجاوز فيه الباحثون المعاصرون السبب القروسطي الكامن في الدفاع عن المسيحية بمنهج الانتقاص من الإسلام ، كما تجاوزت الكثير من الدراسات المعاصرة المرجعية الاستعمارية إلى مرحلة بحث الإسلام والحضارة التي أنتجها انطلاقًا من أهداف جديدة، مثل « تحقيق التقارب بين الحضارتين: الإسلامية والمسيحية » (١)، ومثل البحث في رسالة الإسلام باعتبارها ما زالت مستمرة ، ولهذا « يهمنا أكثر من أي وقت مضى أن نعرفه أكثر، في تنويعاته، وفي ميراث التقاليد والأماني التي ما زال ينقلها إلى تابعيه » (٢)، ومثل تنوير العلاقات السياسية للدول الإسلامية والغربية بمعرفة مرجعيات المسلمين، ومن هذا المنظور فإن « أحداث الشرق الأوسط، ومكانة ودور الدول الإسلامية في الساحة السياسية العالمية ليست غريبة على موضوع تعدد الدراسات والكتب والمقالات عنه، فمن المستحسن أن يُنار الحاضر بالماضي » (٣) .

وقد تدخل العامل العلمي البحت في بعض الكتابات الجديدة، حيث ألف بعض المستشرقين الكتب التي تطبق فيها المناهج الجديدة في دراسة الظاهرة الدينية، خصيصًا

---

١ - l'Eglise et l'Islam - G . Zananiri - intro .

٢ - les schismes dans l'Islam - Henri laoust - intro .

٣ - l'Expension musulmane - Robert mantrant - intro .

للطلبة المسلمين، ومن هؤلاء: (جورج سوفاجيه)[١] في كتابه البيليوغرافي: (مدخل إلى تاريخ الشرق المسلم) الصادر سنة ١٩٤٣م . وقد نقح الكتاب نفسه وأضاف إليه المستشرق (كلود كاهن) [٢] سنة ١٩٦١م بعض المواد الجديدة من أجل تحقيق الغرض نفسه[٣] . ومثل جون بول شارناي الذي صرح بأنه « في السنوات السابقة، طلب منا مجموعة من الطلبة المسلمين الذين يحضّرون رسائل جامعية في التاريخ الاجتماعي للدين تأليف كتاب يكون مدخلاً لعلم الاجتماع الديني؛ وذلك لأن مناهج ورؤية هذا العلم لا تتفق، لأول وهلة، مع التساؤلات العقدية التي من الممكن أن تطرح في المجتمعات الدينية »[٤] .

ومن الملامح البارزة لهذا التطور ما يلاحظ من تغيير في المناهج التي أصبح يستخدمها المستشرق، والتغير المحسوس في لغة الكتابة والأحكام التي أصبح يعطيها عن موضوع دراسته. ومن هذا المنظور فقد أبدى جل المستشرقين المعاصرين رفضهم للأفكار التي صدرت عن الاستشراق القروسطي، والكتابات الصادرة عن مرجعيات استعمارية أو عرقية، وأصبحت صورة النبي -ﷺ- أكثر نقاءً، حيث « يعترف الكتاب الغربيون المحدثون، في الغالب، بصدق شخصية محمد، التي عاملتها الدراسات القديمة - التي لا تحتوي إلا على ادعاءات تحاول أن تطمسها - بازدراء »[٥] .

وقد أثمرت هذه النقلات التي حققها الاستشراق نتائج كثيرة، لعل أهمها شهود العالم الغربي لمؤلفات لم يعد أصحابها يجدون أي حرج في إبداء كامل التقدير للإسلام

---

١ - (١٩٠١ـ١٩٥٠م) فرنسي، أستاذ العربية في جامعة باريس. من مؤلفاته: قوافل الحج السورية من القسطنطينية. المستشرقون: ١/ ٣١٢ .

٢ - (١٩٠٩م - . . .) فرنسي، أستاذ تاريخ الإسلام بجامعة باريس. من مؤلفاته: الفرنجة في سوريا. المستشرقون: ١/ ٣٤٢ . . .

٣ -انظر/ Introduction a l'Histoire de l'Orient musulman - Sauvaget et / C. Cahen - p 5

٤ - sociologie religieuse de l'Islam - Jeazn paul Charnay - intro

٥ - la civilisation de l'Islam classique - p 24

ولشخصية النبي -ﷺ- . وقد كتب مايكل هارت يبرر اختياره للنبي -ﷺ- باعتباره أعظم الشخصيات تأثيرًا في العالم : « لقد اخترت محمداً -ﷺ- في أول هذه القائمة، ولا بد أن يندهش كثيرون لهذا الاختيار، ومعهم حق في ذلك، ولكن محمدًا هو الإنسان الوحيد في التاريخ الذي نجح نجاحًا مطلقًا على المستوى الديني والدنيوي »[١]. والملاحظ أن هارت قد رأى في الامتزاج بين الطابع الديني والدنيوي للإسلام قيمةً عظمى، وفي هذا الحكم الذي ما فتئ يتأكد باعتباره من الأوجه الكثيرة لتعلق الإنسان الغربي بالإسلام إلى درجة اعتناقه أو احترامه على الأقل، وجه من وجوه الأزمة التي يمر بها الغرب المعاصر الذي تهاوت بناءاته الاجتماعية نظرًا لتغييب المرجعية الدينية. وهكذا نرى تحول الفكر الغربي من اعتبار تقنين الإسلام للحياة الأخلاقية والسياسية ومزجهما بالحياة الدينية عيبًا، كما سنرى عند جولد زيهر ولامانس وغيرهما، إلى قيمة أصيلة، جعلت هارت - وغيره كثيرون كما سنرى في حينه - يؤمن « بأن محمداً -ﷺ- هو أعظم الشخصيات أثرًا في تاريخ الإنسانية كلها »[٢].

ومع هذا يبقى السبب الأول في حركة التأليف الاستشراقي ذلك الإعجاب الشديد بالحضارة الإسلامية، وهو الأمر الذي تأكد بظهور مئات الدراسات وخصوصًا الرائدة منها، مثل كتابات (لوبون) و(هونكه) و(جاك بيرك)، والتي أسهمت في التعريف بوجوه إبداع المسلمين في جميع مجالات الحياة، وبينت التداخل بين تاريخ الإسلام والغرب، فمنذ « ثلاثة عشر قرنًا، في أوقات الحرب أو السلم، كان التاريخ الإسلامي يمتزج بتاريخنا، وحضاراتنا نشأت عن الأساس نفسه. وإن كان الذي أضفناه - يقصد الطابع المادي - قد خلق هذا الاختلاف العميق، فإن المقارنة ستساعدنا على فهم أحسن لأنفسنا وللآخرين. ولهذه الأسباب يبدو ضروريًا أن يتبوأ تاريخ العالم الإسلامي مكانًا مرموقًا في ثقافتنا . . . ولابد أن نعرف أنه قبل أن يكون القديس توماس كان

---

١ - الخالدون مئة أعظمهم محمد: ص ١٣ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٦ .

هناك ابن سينا، وأن مساجد دمشق وقرطبة وجدت قبل كاتدرائيات فرنسا وألمانيا، وضـروري (هنا) أن ننسى الاحتقار الذي قابلنا به الشعوب الإسلامية المعاصرة [١] .

أما أهم مظاهر هذا التطور فهو ظهور طابع النقد الذاتي الذي احتل - رغم احتشامه وجزئيته - مكانًا إلى جانب التسليم التام بمقولات الاستشراق التقليدي. ومن أمثلة ذلك الرفض الكلي الذي قابل به جمهور المستشرقين إنتاج الأب هنري لامانس، وذلك للطابع الحاقد الذي ميزه، وعدم التزامه بأدنى شروط البحث العلمي واللياقة. وقد كتب كازانوفا عنه: « يحق لنا أن نعجب أشد العجب من كاهن كاثوليكي مثل الأب لامانس، يتطوع للدفاع عن أولئك الشاكّين الطغاة - يقصد الأمويين - ساخرًا من سذاجة علي، الذي مكروا به وخدعوه. وإنها لغريبة حقًا هذه المباحث التي يبدي فيها هذا المؤلف تشيعه للأمويين ضد بني هاشم، والتي تتوالى فيها المرافعات الدفاعية، والاتهامات الدعائية، آخذ بعضها برقاب بعض »[٢] . كما كتب وات منبهًا إلى نقص مراجع المستشرق الإيطالي ليون كايتاني، مما يعني نسبية النتائج التي انتهى إليها، وبالتالي سهولة - وضرورة -« تقييم مبالغاته في الشك» [٣] . وكذلك فعل مع الأب لامانس التي أدى به الأمر « إلى استبعاد أخبار الفترة المكية، غير أن كثيرًا من العلماء اتفقوا على القول بأنه مبالغ في ذلك كثيرًا» [٤] . وقد أصبح شائعًا في الدوائر الاستشراقية أن لامانس « يتجاوز الأدلة كثيرًا . . . إذ إن طريقته العابثة في المعالجة ليست طريقة علمية، فهو يرفض هذا الرأي ويقبل الآخر حسب أفكاره الخاصة ومعتقداته دون أن يعبأ بالموضوعية [٥] .

١ـ l'Islam des origines au debut de l'empire Ottoman - C. cahen - p 7 - 8 .

٢ ـ محمد رسول الله، نصر الدين دينيه - مقدمة الشيخ عبد الحليم محمود: ص ٥٣ ، ٥٤ .

٣ - محمد في مكة، مونتغمري وات: ص ٦ .

٤ - المرجع السابق: ص ٩ ، ١٠ .

٥ - المرجع السابق : ص ٢٤٢ .

والحقيقة أنه لم ينج من النقد والتقويم أي مستشرق معاصر، وقد تعرض مثلاً المستشرق الكبير ماسينيون لنقد تلميذه جاك بيرك الذي أظهر محدودية مناهجه ومقارباته، وقد ظهرت خلافاتهما بدءًا من نقاشهما في (حوار حول العرب) « حيث كان بيرك يبرز أمام محاوره ضرورة تبني لغة جديدة تنسجم مع الحس الجدلي والشعور التاريخي »[١]. وكذلك فعل هاملتون جب الذي أبرز في نقده لماسينيون الطابع الغارق في الذاتية لتحليلاته للموضوعات الإسلامية، وعدم فصله بين الذات والموضوع فيها، مما شكل عقبة أمام من يحاول أن يتتبع آراءه[٢]. ومن ذلك إبطال الدراسات اللاحقة على كازانوفا، النتيجة التي انتهى إليها في كتابه (محمد ونهاية العالم) الصادر سنة ١٩١١م، والمتمثلة في محاولته إثبات تأثر النبي -ﷺ- بالمسيحيين، وذلك بناء على عناصر التشابه الظاهري بين بعض الآيات القرآنية وفكرة نهاية العالم في المسيحية، وقد صرح سوفاجيه وكلود كاهن بأن كتاب كازانوفا « مثير للانتباه، ولكن نتائجه غير مقبولة على العموم »[٣]. كما أبطل الفكر الاستشراقي رأيًا مشابهًا لرأي كازانوفا، عبّر عنه (تورندرائي)[٤] مستندًا على تشابه خارجي بين القرآن الكريم وخطبة أَحد وعاظ الكنيسة السورية، وهو القديس إفريم، إذ إن « هذه الفرضية لا يسندها أي دليل محدد، ولا تكفي للتعبير عن النفحة والقوة التي تنعش سور القرآن الأولى، إضافة إلى هذا فإن محمدًا يختلف تمامًا عن المسيحيين في تصوره للحياة الآخرة »[٥].

ومن الملاحظ أن هناك من المستشرقين من أنجز دراسات جديدة تمامًا، جعلت أهدافها الأساسية إبطال مزاعم وآراء قال بها ونشرها كبار المستشرقين. وهذه حالة

١ - الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٧٩ .

٢ - المرجع السابق: ص ٧٧ .

٣ - Introduction a l'Histoire de l'Orient musulman - p 123 .

٤ (1885 - 1947) سويدي، من الحاقدين على الإسلام، أستاذ الأديان في استوكهولم ثم أوبساله. من مؤلفاته: بحوث في الكنائس النسطورية في الشام وأثرها في الإسلام. المستشرقون: ٣/ ٣٣ .

٥ - l'Islam - Dominique Sourdel - Introduction .

المستشرق الأمريكي المعاصر (دانييل دينيت)[١] الذي عمل على رد الرأي الشهير (لفلهاوزن)[٢] حول عدم معرفة المسلمين بموضوع الضرائب مدة تزيد عن قرن من الزمان عن قيام الامبراطورية الإسلامية، حيث ظل المسلمون يجمعون إتاوات يفرضونها على البلاد المفتوحة بشكل غير منظم، كما أنهم قدروها دون أن تعنيهم طرق جمعها. وقد أكد فلهاوزن أن لفظ (خراج) و(جزية) قد ظلا مترادفين حتى سنة ١٢١ هـ، عندما أصدر نصر بن سيار، والي خراسان قرارًا يقضي بأن يؤدي الناس جميعًا ضريبة الأرض، وهي الخراج، أما ضريبة الرأس - الجزية - فلا يؤديها إلا غير المسلمين[٣]. ولما كان ما ادعاه يتعارض مع ما بيّنه الفقهاء والمؤرخون المسلمون، فقد اتهمهم في كتابه (الدولة العربية وسقوطها) الصادر سنة ١٩٠٢م بالتزييف، وذلك بإلحاقهم نظم عصرهم إلى أيام الرسول -ﷺ- والخلفاء الراشدين حتى يحيطوها بجو من التبجيل[٤]. وقد وافقه المستشرق (ريشارد بل)[٥] حيث رأى أنه لم يجد في الوثائق الرسمية لذلك العهد فروقًا في الاستعمال بين الخراج والجزية، كما وافقه في اتهامه للمسلمين بالوضع[٦].

١ - لم أعثر له على ترجمة.

٢ - (١٨١٤-١٩١٨م) ألماني، من رجال اللاهوت المسيحي، من مؤلفاته: تاريخ اليهود، الدولة العربية وسقوطها. المستشرقون: ٢/ ٣٨٦ . . .

٣ - طبّق النبي - ﷺ - على البلاد المفتوحة عنوةً نظام تقسيم الأرض على الفاتحين بعد تخميسها، وقد قسمها عمر بن الخطاب في هذه الحالة على مجموع المسلمين، واستند إلى قوله تعالى: « وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربي . . . ». ولهذا فقد فرض على رقاب أهل الأرض (الجزية)، وهي في مقابل عتقهم، وعلى الأرض (الخراج). وفي هذا دليل واضح على تمييز المسلمين منذ عهد الخلافة بين الجزية والخراج. انظر/ معجم البلدان، ياقوت الحموي: ١ / ٤٤، وكتاب الخراج، أبو يوسف: ص ٢٦ .

٤ - انظر آراء فلهاوزن في/ الجزية والإسلام، دانييل دانيت، مقدمة المترجم د. فوزي فهيم جاد الله: ص ١٢، ١٣ .

٥ - انجليزي، من رجال اللاهوت المسيحي، أستاذ العربية بجامعة أدنبره. من مؤلفاته: ترجمة للقرآن، رؤى محمد. المستشرقون: ٢/ ٩٣ . . .

٦ - انظر/ المرجع السابق: ص ٢١، ٢٢ .

وقد ركز دانييل دينيت على إبراز أن هناك ثلاث نقاط لقيت قبولاً من المستشرقين بحيث لم يعارضها أحد منذ كتبها فلهاوزن، وهي :

١ - ميل المصادر العربية إلى أن تنسب إلى عهد سابق نظمًا تنتمي إلى عهد متأخر .

٢ - لفظتا خراج وجزية مترادفتان في الاستعمال الإسلامي، ومعناهما الإتاوة .

٣ - أن دخول الإسلام كان يعفي المؤمن من جميع التزامات هذه الإتاوة .

وقد شكك دينيت في جميع هذه النتائج، وركز على مسألة المنهج الذي اعتمده فلهاوزن، الذي كان يسوق شواهده ثم يرفض ما لا يتفق مع آرائه، ويعتبره زائفًا مختلقًا دون أن يقدم أدنى دليل . والأدهى من ذلك أن يختار من النص الواحد فقرة بعينها « ويتهم في الوقت نفسه بقية عبارات المصدر بالزيف » . وقد أبرز دينيت أن المنهج نفسه يلاحظ في كتابات المستشرق الكبير (كايتاني)[1]، صاحب (حوليات الإسلام) الصادر في ميلانو سنة ١٩١٢م ، والذي ذهب يؤكد أن المؤرخين المسلمين صاغوا أقوالهم على مثال واحد ينسبونه إلى العهد الأول، وقد نقل عنه قوله : « إنه لا يحدث أبدًا أن تقرأ في البلاذري لأكثر من خمس عشرة دقيقة، في أي موضوع تختاره دون أن يواجهك مثال على الأقل - والغالب أن يواجهك الكثير من الأمثلة - على حالة عدَل فيها الاتفاق الذي تم عند الفتح، في عهود خلفاء متعاقبين »[2] . يقول دانيت ردًا على فكرة اختراع المسلمين لرواياتهم : « وكايتاني لم يستعمل أبدًا أسوأ من عبارة : (كأنما صيغت على مثال) حينما اتهم المؤرخين المسلمين بتزييف الفصول الرئيسة في الرواية الإسلامية الكبرى . . . ولا يستطيع أحد أن يخرج من قراءة أي مؤرخ من المؤرخين المسلمين المعتمدين بفكرة أن هؤلاء يقدمون شواهد موحدة، كأنما (صيغت

---

١ - (١٨٦٩ - ١٩٢٦م) إيطالي، كثير الرحلات، من مؤلفاته : سيرة الرسول، حوليات الإسلام . المستشرقون : ١/ ٤٢٩ .

٢ - المرجع السابق : ص ٣٧ . نقلاً عن / حوليات الإسلام، كايتاني : ٥ / ٢٧٣ .

على مثال)، بل الحقيقة هي : أنهم يقدمون كثيراً جداً من الحقائق، وكثيراً جداً من الروايات المتعارضة »[١].

ومن المعروف أن هذه الملاحظات وغيرها قد دفعت دانيت إلى تقرير أن « الموقف الذي اتخذه فلهاوزن ومن اتبعه من الباحثين يحيط به العديد من الصعوبات، إلى حد أنه أصبح في حاجة إلى تمحيص شامل» . وهو ما قام به في كتابه : (الجزية والإسلام).

ب - مظاهر الثبات في الفكر الاستشراقي المعاصر :

رغم التطور الحاصل في حقل الاستشراق الإسلامي فقد ظل يتميز « بموقفه التراجعي حين يقارن مع العلوم الإنسانية الأخرى، بل وحتى مع فروع أخرى من الاستشراق، وتخلفه المنهجي والعقائدي العام »[٢]. وقد أرجع الباحثون ذلك إلى أسباب متعددة، حيث ركز الأستاذ إدوارد سعيد مثلاً على الطابع الامبريالي للاستشراق الذي عمل على تثبيت متخيل الغرب عن الإسلام من أجل تحقيق مصالح الغرب الاستعمارية. وذكر كثير من الباحثين المسلمين السبب الديني المتمثل في الحقد المسيحي على الدين الخاتم، إضافة للسبب التاريخي الذي يتضمن الحديث عن شدة الخلاف بين الإسلام والمسيحية، ودموية علاقاتهما التاريخية، ثم الصراع الذي نشأ عن الحروب الاستعمارية، وما صاحب ذلك من تقاتل الفريقين، حيث سالت الكثير من الدماء من أجل منع الاستعمار من الاستقرار في أراضي المسلمين، ثم من أجل تحقيق الاستقلال والتحرر من سيطرته .

ومن مظاهر هذا الثبات الواضحة ما يشيع من افتراءات وأحكام عامة عن الإسلام والمسلمين في الكتابات الاستشراقية، والمؤلفات غير المتخصصة والمعاجم والمجلات والأفلام . . . ولما كانت هذه الأطروحة قد جعلت موضوع بحثها النبوة الإسلامية في الفكر الغربي، وهي بالتالي ستنقل كثيراً من تشنيعات المتخصصين الغربيين عن

---

١ - المرجع السابق : ص ٣٨ .

٢ - الاستشراق، إدوارد سعيد : ص ٢٥٦ .

النبي -ﷺ- والإسلام عمومًا، كما ستبحث في دوافعهم ومناهجهم، ومعظمها يشكل عناصر للاستدلال على ثبات موقف الغرب في نظرته إلى الإسلام، فإننا آثرنا أن نتتبع في هذا المبحث هذه الخاصية في الكتابات غير المتخصصة، لأنها من ناحية تعبر عما نحن بصدده، وهي في هذا تشكل تكملة للأطروحة، ومن ناحية أخرى فإنها تعتبر أحسن مرآة من الممكن أن نشاهد فيها هذا الثبات؛ لأن ما أثبته غير المختصين يعتبر أحسن تعبير عما وقر في الفكر الغربي عن الموضوعات الإسلامية؛ وآليات اختيار الأحكام عنه، والدوائر المسؤولة عن هذا الاختيار وخلفياته وأغراضه.

ومن هذه الأحكام التي يلقيها غير المتخصصين ما اتضح من عمل ديوي في نظام تصنيف المكتبات الذي أنجزه، والذي أثبت فيه (المحمدية) اسمًا للإسلام، كما سمى فيه الفرق الكلامية الإسلامية ديانات، حيث نص في الرقم ٢٩٧ على (الإسلام والديانات المشتقة منه) (١). ومن المؤلفين الذين يلتقطون الأحكام ويثبتونها دون تمحيص جوزيف داهموس، صاحب كتاب: (سبع معارك فاصلة في التاريخ) الذي نص - عند معالجته لمعركة اليرموك - على أن سبب الفتوح الإسلامية يرجع إلى أن «تحقيق السلام ترك شبه الجزيرة العربية كمعسكر مدجج بالسلاح، ومن ثم واجهت أبا بكر ومكة أزمة جديدة . . . فكان لا بد من وجود مخرج يمدهم بالإثارة الحربية والطعام والغنائم التي كانت تحققها لهم الإغارات. وكان الحل نوعًا آخر من الإغارات على نطاق أوسع، وهذا النوع من الغزوات كان قد بدأه محمد عندما أرسل سنة ٦٣٠م حملة لسلب ونهب سكان مؤتة» (٢).

ويبدو الجهل والإغراض على المؤلف في إغفاله تمامًا الأسباب الدينية العميقة التي تفسر لوحدها - دون حاجة إلى إلغاء العوامل الاقتصادية - حركة الفتوح. ولكن، إن غفر له هذا باعتباره كان يحلل المعارك في ذاتها، أي تحقيق الأعداد والمواقع والأسلحة،

---

١ - انظر / مجلة المسلم المعاصر - عدد ٧١ - ١٩٩٤م - مقالة / التحيز في الأنظمة الغربية لتصنيف المكتبات، د. هاني محيي الدين عطية: ص ٨٩.

٢- سبع معارك فاصلة في التاريخ، جوزيف داهموس: ص ٦٤.

فإن المنهج العلمي لا يسمح له بالتسوية بين أعداد المسلمين في اليرموك وأعداد جيوش الامبراطورية البيزنطية. وكيف له أن يسوي بين جيش من البدو وجيوش دولة حكمت العالم لقرون من الزمان، وكانت حينذاك في صراع مع الامبراطورية الفارسية حشدت فيه جل جهودها الحربية في منطقة الشام، إلا إذا كان يريد أن يوحي للقارىء، وأن يعمي عليه الحقيقة من أجل تحقيق تفسير للدهشة - وهو الهدف الذي سعى إلى تحقيقه إنجلز وكل الغربيين - التي تصيب كل إنسان يطلع على كيفية تغلب جيش مبتدئ قليل العَدد والعدة على الجيوش الجرارة للامبراطوريتين العظيمتين الرومية والفارسية. ومن المعلوم أن هذا الأمر يؤدي إلى إثبات وجود قوى أخرى كان يتملكها المسلمون، هي قوى الإيمان، التي أنكرها داهموس أصلاً كما رأينا في تفسيره لأسباب غزوة مؤتة وحركة الفتوح.

وأكبر من هذا، تقريره - على عكس جميع الحقائق التي نقلها المؤرخون المسلمون بالإجماع [١]- أن القوات البيزنطية قد أبادت المسلمين في مؤتة [٢] . ويحق للباحث أن يتساءل عن مدى علم - أو جهل - هذا المختص في تحقيق الحروب، خصوصًا ونحن نراه يؤكد أن غزوة مؤتة كانت الغزوة (الوحيدة) التي توجهت إلى الشام في حياة النبي -ﷺ- وأنها «كانت تهدف إلى الاستيلاء على السيوف» [٣]. وهذا أمر في غاية الغرابة، إذ ثبت أن النبي توجه - أو وجّه - إلى الشمال مقارعًا اليهود والبيزنطيين مرات متعددة: في خيبر، ومؤتة، وتبوك، وأن السيوف كانت مع المسلمين في كل هذه الغزوات.

والملاحظ أن فكرة انتشار الإسلام بالقوة، ومادية حركة الجهاد في الجزيرة العربية وحركة الفتوح خارجها - كما رأينا قبل قليل - قد نالت قصب السبق من بين الموضوعات التي حقق فيها الفكر الغربي تثبيتًا يكاد يكون مطلقًا لأوهامه فيها. وقد

---

١ - انظر / السيرة النبوية، ابن كثير: ٢ / ٣٣٧.

٢ - سبع معارك فاصلة في التاريخ: ص ٦٤.

٣ - المرجع السابق: ص ٦٦.

جرى على هذا الكثيرون، ومن صغار المستشرقين الذين أثبتوا ذلك تحت تأثير أساتذتهم روبير مانتران، الذي كتب : « وكانت أغلبية المهاجرين تعيش في حالة بؤس، والوسيلة الوحيدة التي وجدوها للخروج من هذه الصعوبات هي الغزو، وقد فسر المحللون العرب هذه الغزوات بأنها حرب مقدسة ضد أعداء الله فقط، وفي الواقع، فإن هذه الغزوات - كما يبدو - لم تكن إلا عمليات سطو، مشابهة لما جرى عليه العرب في الجاهلية » (١).

ومن الأخطاء البالغة الصادرة عن الجهل تقرير رومان روسل أن النبي -ﷺ- قد فرض على أصحابه الحج إلى كثير من المدن المقدسة مثل المدينة والقدس و« خصوصًا إلى مكة » ، وأن « رفات القديسين تشكل وجهة رئيسة للعباد، فالمسلمون يصلون في المدينة على قبر النبي، وفي القدس على قبر موسى عليه السلام » (٢) .

ومن الدعاوى الباطلة والصادرة عن (استخفاف) بالمباحث الإسلامية تأكيد المستشرق (دي بور) (٣) ، وهو مختص شهير في الفلسفة الإسلامية « أن المقياس الذي يرد إليه المسلم أفعاله، ويبني عليه أحكامه، إذا لم يحكمه العرف، هو كلام الله المنزل في القرآن » (٤). ومن ألوان هذا الاستخفاف بموضوعات البحث ما كتبه جوزيف كاير في (حكمة الأديان الحية) حيث أن النبي -ﷺ- عنده تعلم من « جده وعمه عن دين قومه ركامًا محيراً من المعلومات، علتها على مر القرون قشرة من المعتقدات من أن العرب هم نسل إسماعيل، وأن مكة مدينة مقدسة؛ لأن آدم اتخذها مسكنًا بعد طرده من الجنة، وأن الحرم الشريف يقوم الآن على مركز الكرة الأرضية، وفي البقعة نفسها التي أقام عليها آدم خيمته » (٥). وقد واصل كاير جمعه لركام من الأقوال التي شاعت

١ - l'Expension musulman - Robert mantran - p 83

٢ - les pelerinages - Romain roussel - p 16 .

٣ - (١٨٦٦ - ١٩٤٢م) ولندي، أستاذ الفلسفة بجامعة أمستردام. من مؤلفاته : الغزالي وابن رشد. المستشرقون: ٢/ ٣١٧ .

٤ - تاريخ الفلسفة في الإسلام ، دي بور، ت/ د . محمد عبد الهادي أبو ريدة: ص ٥٨ .

٥ - حكمة الأديان الحية، جوزيف كاير، ت/ حسين كيلاني: ص ٢٠٣ .

عند المسلمين بعد الوحي بقرون، والتي لم يلتفت إليها أحد من علمائنا، واعتبرها عناصر شكلت ثقافة النبي. ويجب أن نعلم هنا أن علم هذا (الكاتب) بالإسلام لم يتجاوز ترجمة أمريكية مختصرة للقرآن الكريم « تختلف أرقام السور والآيات فيها، ودقة الترجمة عما في الكتاب الكريم، وكذلك الحال في الحديث الشريف فإنه اعتمد مجموعة من الأحاديث باللغة الانجليزية، حشرت فيها أحاديث للرسول وما خيل إليه أنه أحاديث »[١].

ونستطيع أن نضيف كأمثلة عما يرمي به الدارسون الغربيون غير المتخصصين في الإسلاميات ما ألفه كبار المؤرخين الغربيين، أمثال ول ديورانت وأرنولد توينبي، اللذين اكتفيا بنقل ما استقر عليه الاستشراق من آراء. ورغم أن هناك بعض النقاط المضيئة فيما أثبته ول ديورانت عن الإسلام، وخصوصًا عن حضارته، ومثل نفيه الشهوانية سببًا لتعدد زواج النبي -ﷺ- حيث قال: « وكان النبي يقبل عليه، وهو مرتاح الضمير، لا يبغي به إشباع الشهوة الجنسية، ولقد كانت بعض زيجاته من أعمال البر والرحمة بالأرامل الفقيرات التي توفي عنهن أتباعه وأصدقاؤه، وكان بعضها زيجات دبلوماسية، وربما كان الدافع إلى بعضها أمله في أن يكون له ولد »[٢]. إلا أنه - في الغالب - ينقل الآراء التي تبناها الغرب عبر تاريخه رغم مجافاتها للحقائق، ومن ذلك أنه قد اعتبر النبي -ﷺ- مجرد داعية لا نبيًا مرسلاً، قال: « وكان محمد - كما كان كل داع ناجح في دعوته- الناطق بلسان أهل زمانه»[٣].

وبناء على هذا راح يتحدث عن التحولات الكبيرة في شخصية النبي وفي دعوته تحت تأثير الهجرة، ولم يتورع عن اتهامه بالبربرية حين جعله يقتل امرأة وشيخًا ناهز المئة بعد الفتح لمجرد هجوهما له[٤]. ويبدو رميه جليًا رغم أنه يسوقه في أسلوب

١ - المرجع السابق، تعليق المترجم: ص ٢٠٧.
٢ - قصة الحضارة، ول ديورانت: ١٣ / ٤٣.
٣ - المرجع السابق: ص ٢٤.
٤ - المرجع السابق: ص ٣٥.

هادئ في مثل قوله : « وضمت صفية - وهي فتاة يهودية في السابعة عشر من عمرها، كانت مخطوبة لكنانة - إلى نساء النبي »[١] ، ومثل قوله في وصف النبي -ﷺ- : « يُرى أحيانًا كاسف البال، ثم ينقلب فجأة مرحًا »[٢] . وهذا مخالف للحقيقة؛ لأن الصورة التي نعرفها عن النبي -ﷺ- تجعله إنسانًا ميالاً إلى التأمل والسكوت، ولكنه كان بشوشًا مقبلاً على الناس أيضًا، وهو لا يتحول من النقيض إلى النقيض من غير سبب وجيه، ولكن ديورانت أراد أن يوحي بمرضه النفسي. والملاحظ أنه لم ينس تبني الرأي الغربي حول فعل (الجوع) في دفع المسلمين بعد الهجرة إلى الغزو، ناسيًا بحث السبب الذي جعلهم يهاجرون فيجوعون[٣] .

أما بالنسبة لأرنولد توينبي فإنه قد تأثر تأثرًا بالغًا بالفلسفة الماركسية، فجاء تفسيره لأحداث النبوة والتاريخ الإسلامي ماديًا، ولهذا فإن النبي -ﷺ- بالنسبة إليه « ولد في نطاق البروليتاريا العربية الخارجية - يقصد العرب غير الخاضعين لسلطة الإمبراطوريتين الرومية والفارسية - للإمبراطورية الرومانية، في عصر كانت العلاقات بين الإمبراطورية وبلاد العرب قادمة على أزمة. ففي دوران القرنين السادس والسابع الميلادي بلغ اقتحام التأثيرات الثقافية الواردة من الامبراطورية لشبه الجزايرة العربية درجة الإشباع، فكان لا مناص من أن يترتب على ذلك انبعاث رد فعل شبه الجزيرة، على هيئة تولد طاقة مضادة لصد تلك التأثيرات الدخيلة على بلاد العرب»[٤] .

والحقيقة أن الباحث لا يجد مدخلاً لفهم أو لنقد مثل هذا الفكر (الواهم)، فما معنى تقريره أن النبي -ﷺ- ولد في إطار (البروليتاريا) الخارجية ؟ وماعلاقة الداخل بالخارج في مسألة الدين ؟ وهل كانت هناك فعلاً تأثيرات ثقافية رومانية كثيفة تأثرت بها شبه الجزيرة ؟ ولماذا لم تقم حركة (رد التحدي) على غير يد النبي؟ ولماذا أصبحت

١- المرجع السابق : ص ٣٩ .

٢ - المرجع السابق : ص ٤٥ .

٣ - المرجع السابق : ص ٣٤ .

٤ - مختصر دراسة التاريخ، ت . فؤاد شبل : ١ / ٣٨٠ .

الثقافة المتأثرة بعد دخولها أراضي الرومان هي الثقافة السائدة ؟ وهل كانت دعوة النبي -ﷺ- موجهة في الأساس لبلاد العرب أم أنها كانت مواجهة مع الرومان ؟ والحقيقة أن توينبي لم يفعل في هذا الرأي أكثر من نقل نظرية صراع الطبقات من المجال الإنتاجي إلى مجال الصراع الثقافي، وأضاف إلى ذلك أفكار الأب لامانس المتمثلة - كما سنرى في حينه - في الزعم بالانتشار الواسع وشبه الكلي للمسيحية واليهودية في شبه الجزيرة، إضافة إلى تبني نظرية تشبع النبي -ﷺ- بالثقافة الكتابية نظرًا لتنقلاته التجارية الكثيرة إلى الشام [1].

ولابد أن نقف عند هذا الحد من النقل وإلا سنفني في مثل هذا الأمر العمر، وسنبحث الآن عن تفسير هذا الثبات الذي لاحظناه، والذي يعود إلى أسباب متعددة، منها :

١ - أن الاستشراق مؤسسة غربية للتعامل الثقافي مع الشرق، وباعتباره مؤسسة فإن له مرجعيات وطرق تدريب وتلقين غاية في التنظيم، ولذلك فإن الأحكام التي يلقيها كبار أساتذته تجد دائما من يؤمن بها، ويعمل على التنويه بعبقريتها مهما كانت خاطئة. ويبدو هذا بشكل واضح في ثورة المستشرقين عندما أثبت نصر الدين دينيه في كتابه عن النبي -ﷺ- آراء تخالف ما عليه جمهورهم. كما يبدو هذا في إعجاب وتتلمذ المستشرقين بعضهم على بعض، ومن ذلك أن جولدزيهر قد أبدى إعجابًا بالغًا بكايتاني في منهجه ونتائجه، وكذلك كان رأيه في الأب لامانس [2]. ويصح هذا حتى بالنسبة لأكثر المستشرقين قربًا من السيرة وتفهمًا للإسلام، وهذه حالة المستشرق الفرنسي (درمنجهم) [3] الذي راح يكيل المدح للامانس في الوقت الذي كان ينقده فيه، قال : « ومن دواعي الأسف أن كان الأب لامانس - الذي هو من أفضل المستشرقين المعاصرين- من أشدهم تعصبًا، وأنه شوه كتبه (الرائعة) (الدقيقة) وأفسدها

١- المرجع السابق: ص ٣٨١ .

٢ - انظر / العقيدة والشريعة في الإسلام، إينياس جولدزيهر: ص ٢٦ .

٣ - فرنسي، مدير مكتبة الجزائر. من مؤلفاته : حياة محمد، محمد والسنة الإسلامية. المستشرقون: ١/ ٣٤٨ .

بكرهه للإسلام. فعند هذا العالم اليسوعي أن الحديث إذا وافق القرآن كان منقولاً عن القرآن، فلا أدري كيف يمكن تأليف التاريخ إذا اقتضى تطابق الدليلين تهادمهما . . . بدلاً من أن يؤيد أحدهما الآخر» [١] . والحقيقة أن الأغرب من منهج لامانس هو حكم درمنجهم له بالعلم رغم معرفته بحقده على الإسلام الذي يعتبر دافعًا كافيًا ليعمي بصيرته، إضافة إلى اعوجاج منهجه. أي أن لامانس اجتمعت فيه سوءتان كافيتان ليحكم أي عاقل عليه بالجهل والإغراض في دراساته، ولكن درمنجهم يجعله من (أفضل المستشرقين المعاصرين)، ويجعل كتبه (رائعة دقيقة).

ويجب أن نضع في المنظور نفسه ترحيب هاملتون جب الشديد بأفكار المستشرق المبشر (ماكدونالد)[٢] ، أستاذ أعتى أعداء الإسلام المعاصرين وهو القس زويمر، ورئيس القسم الإسلامي بمدرسة التبشير البروتستانتي بهارتفورد - مدرسة كينيدي للإرساليات - والذي كان يرى أن المسلمين في حاجة إلى إنقاذ تقوم به البعثات التبشيرية. وقد قال جب فيه وفي عمله: « لا يزال كاتب هذه السطور يذكر الحرارة والحماسة التي استقبل بها هذه المحاضرات الملقاة لأول مرة في جامعة شيكاغو عام ١٩٠٦م، والتي نشرت بعد ذلك تحت عنوان: (الأوضاع والحياة الدينية في الإسلام). ولم يصدف أن كشف أي كتاب في السابق، بمثل هذا الوضوح، وبقدر هذا التعمق والتفهم الدينيين، وهذه السعة في الإدراك، مصادر الحياة الروحانية لدى المجموعة الإسلامية . . . وسيمضي وقت طويل قبل أن تبلى تحليلات ماكدونالد [٣] .

ولابد من الإشارة هنا إلى أن قسمًا من المستشرقين المعاصرين لم يدرس الإسلام إلا بناء على إنتاج مؤسسة الاستشراق لوحدها، ولذلك يندر أن يخالف مقرراتها،

١- دراسة في السيرة، د. عماد الدين خليل: ص ٨ . نقلاً عن / حياة محمد، إميل درمنجهم: ص ١٨ .

٢ - (١٨٦٣ -١٩٦٣م) أمريكي، من كبار المبشرين البروتستانت. من مؤلفاته : الدين والحياة في الإسلام. المستشرقون: ٣/ ١٣٦ .

٣ - دعوة تجديد الإسلام، هاملتون جب: ص ٥ . وانظر في حياة وفكر ماكدونالد الفصل الذي بحث فيه واردنبورغ إنتاجه في / l'Islam dans la memoire de l'Occident.

ويبدو ذلك بوضوح في عمل روبير مونتران الذي لم يمنعه تقريره أن المؤلفات الصادرة في الستينات تعتبر « أكثر جودةً وعمقًا ، وتأتي بشروح تستخدم فيها المصادر بأبعاد أكثر ، واكتشاف وثائق جديدة » من النص على أنها « لم تأت بانقلاب في المعطيات التي حملتها لمعرفتنا الأعمال الأقدم منها » (١).

وبناء على كل ما أثبتناه فيجب ألا نندهش عندما نرى الباحثين غير المختصين في الإسلاميات ينقلون آراء غربية ؛ لأنهم في هذه الحالة يتبنون ما شاع في الثقافة الغربية ، ومن هذا النوع ترديد فرانسوا غريغوار فكرة تأثر النبي بالمصادر الدينية السابقة ، حيث « تسرب الفكر المسيحي واليهودي ، على أكثر الاحتمالات ، إلى شبه الجزيرة قبل القرن السابع للميلاد ، وقد تكون دعوة محمد قد أحست بتأثيراته . وفي هذه الفترة كان هذا الفكر قد تأثر كثيراً بالفلسفة اليونانية ، وقد دخل جزء من هذه الفلسفة – يصعب تحديده – إلى القرآن » (٢) . وأخطر من هذا ترديده ، دون أدنى دراسة أو تمحيص ، لأفكار جولدزيهر – بالذات – حول مادية التوجهات الدينية للإسلام في كتابين من كتبه ، فقد كتب في (المشكلات الميتافيزيقية الكبرى) : « وإجمالاً ، فالإسلام ، على كل حال ، ليس إلا تجاوزاً ذي صبغة مادية للمفاهيم اليهودية المسيحية » (٣) . وكتب في (المذاهب المثالية الكبرى) : « وفي مجملها فالحياة الأخلاقية الإسلامية تركز على فضائل الحياة العائلية والاجتماعية : احترام وإنصاف المرأة ، الضيافة ، التعاون ، الوفاء بالعهود . . . وهي مُثُل شريفة ، نعم ، ولكنها قريبة من الأرض » (٤) .

وقد ردد جان موريون في بحثه عن (ماسينيون) فكرة الأب لامانس – بالذات – حول الشيوع البالغ للمسيحية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام ، كما اعتمد على أوهامه في الاستدلال لذلك ، يقول : وبدت الجزيرة العربية في مطلع القرن السابع ،

١- l'Expension du monde musulman - Introduction.

٢- les grand problemes metaphisiques - Franvois gregoire - p 118 .

٣- المرجع السابق : ص ١١٩ .

٤- les grand doctrine morales - Francois grepoire - p 64 .

وكأنها ستتحول إلى النصرانية، وتتخذها دينًا، ففي الحجاز آمنت بعض القبائل بالديانة الجديدة، ومنها طيء وعذرة. يقول الأزرقي أن صنمي يسوع ومريم كان بين أصنام الكعبة . . . ويذكر المؤرخ المسلم اليعقوبي أن أهل قريش اعتنقوا الديانة المسيحية »[1].

وإذا حاولنا الآن أن نعرف السر في إدامة دائرة الاستشراق أحكامها عن الإسلام، فإننا يجب أن نتوقف عند الاستشراق وثقافة المستشرق. وقد أكدنا من قبل أن هذا الحقل يعتبر أول مسؤول عن التعامل الثقافي مع الشرق، وفيما يخص علاقاته مع عالم الإسلام فإن هذه المؤسسة قد ظلت وفيّة لالتزاماتها التي أنشئت من أجل تحقيقها، وهي :

أ - فقه الإسلام من أجل الدفاع عن المسيحية :

رغم أن هناك تطورًا في رؤية الكنيسة للإسلام جعلها تصرف النظر عن هذا الهدف إلا أن هذا لا يعني عدم سعيها إلى مصارعة هذا الدين الذي ظل ينافسها منذ ظهوره في التاريخ. وفي إطار هاتين الحقيقتين فإن السياسة الكنسية الحالية تتمثل في العمل على وقف انتشار الإسلام في العالم وخصوصًا في الغرب، وقد عبر عن ذلك البابا جون بول الثاني حينما حذر سنة ١٩٩٠م من امتداد الإسلام في إفريقيا وأوروبا [2].

ومن الطبيعي تمامًا - مادام من غير الممكن للكنيسة أن تنكر ذاتها - أن تحاول أن يبقى التعليم الكنسي أحد مقومات ثقافة المستشرق، وهي تقوم بذلك بواسطة نفوذها الكبير في دوائر الحكومات الغربية. إضافة إلى بقاء مبادئها عالقة، بطريق أو بآخر، بالمستشرق بفعل التربية ذاتها التي يتلقاها في مجتمعه. ويستند على هذا التعليم رفض المستشرق اعتبار الإسلام حقيقة إلهية، وبالتالي سعيه إلى محاولة تفسيره تفسيرًا ماديًا يتمثل في تقديم حجج التأثير الثقافي اليهودي المسيحي. ومعنى هذا أن المستشرق وإن تجاوز التفسير الكنسي القروسطي المتمثل في النظر إلى الإسلام باعتباره هرطقة

---

١ - لويس ماسينيون، جان موريون، ت / منى النجار: ص ٦٠ .

٢- انظر / أضواء على مواقف المبشرين والمستشرقين، د. شوقي أبو خليل: ص ٦ . . والتبشير والاستعمار، عمر فروخ : ص ٢٤٨ .

أريوسية، فإنه قد حافظ على رفضه للدين الخاتم. وهو أمر يشارك فيه المؤمنون منهم، حتى الملاحدة والعلمانيون الذين ظلوا محافظين على آثار الثقافة الكتابية، وهذا ليس غريبًا مادمنا نعرف« أن شخصًا ما يمكنه أن يفقد بالكلية إيمانه بالمعتقدات الدينية التي تلقاها في طفولته، ومع ذلك فإن انفعالاً معينًا ذا صلة بتلك المعتقدات يستمر دونما وعي »[١] .

ب - المساهمة في إدامة التبعية الإسلامية للعالم الغربي من الناحية الحضارية :

ويفسر هذا إلى حد بعيد ارتباط كثير من المستشرقين بالدوائر الاستعمارية. وقد نبه إلى ذلك بشكل خاص الأستاذ إدوارد سعيد في مجمل كتاب (الاستشراق)، ومن ذلك نقده للمستشرق واردنبورغ صاحب كتاب (الإسلام في مرآة الغرب) الذي درس فيه خمسة من كبار المستشرقين الغربيين المعاصرين، وهم : جولدزيهر - ت ١٩٢١م -، و بيكر - ت ١٩٣٣م -، وسنوك - ت ١٩٣٦م -، وماكدونالد - ت ١٩٤٨م -، وماسينيون - ت ١٩٦٢م - .

يقول إدوارد سعيد : « ولكن ما لا يؤكده واردنبورغ بدرجة كافية - أكد اشتراكهم في تراث فكري واحد هو ثراث الاستشراق - هو أن معظم مستشرقي القرن التاسع عشر كانوا مشدودين إلى بعضهم سياسيًا كذلك، فقد انتقل سنوك مباشرة من دراسته للإسلام ليشغل منصب مستشار الحكومة الهولندية . . . لمستعمراتها الأندونيسية . . . كما كان ماكدونالد وماسينيون يستشاران على صعيد واسع من قبل الإدارات الاستعمارية »[٢] .

ورغم أن هناك تحولات كبرى فيما يخص علاقات الإسلام بالغرب، إلا أن هذا الهدف قد ظل أصلاً يجب أن يراعى، ذلك أن المصالح الامبريالية ما زالت موجودة في عالم الإسلام، بل ازداد مداها، مما يستدعي دراسته من أجل استغلال أطول وأحسن،

---

١ - المستشرقون والإسلام، د. عرفان عبد الحميد: ص ٥ .

٢ - الاستشراق، إدوارد سعيد: ص ٢٢٠ .

وتهيئة الرأي العام لتقبل كل الإجراءات المتخذة ضده في حالة الالتجاء إلى أساليب أخرى من أجل المحافظة على تلك المصالح. والملاحظ أن المسؤول الأول عن هذه السياسة منذ نهاية سيطرة القوى الاستعمارية هو الولايات المتحدة التي أعدت العدة منذ الخمسينات من أجل دورها الإمبريالي الجديد، ولم يكن أقل جوانب هذا الدور أهمية (سياسة العلاقات الثقافية) كما حددها مورتيمر غريفيز الذي أوصى بضرورة جلب جميع منشورات لغات الشرق المهمة منذ عام ١٩٠٠م، وقد طالب من الكونغرس أن يقر خطته بوصفها إجراء من إجراءات الأمن القومي الأمريكي « ذلك أن ما كان . . . في موضع الرهان هو الحاجة إلى فهم أمريكي أفضل للقوى التي تصطرع مع الفكرة الأمريكية . . . وكانت القوتان الرئيسيتان هما : الشيوعية والإسلام. ومن مثل هذا الاهتمام، وكملحق معاصر للجمعية الشرقية الأمريكية التي كانت أكثر رجعية، ولد الجهاز الهائل للبحث في الشرق الأوسط . . . ولقد كان النموذج . . . هو معهد دراسات الشرق الأوسط الذي أنشئ سنة ١٩٤٦م[١] .

وقد زاد من حدة هذه التوجهات الامبريالية الثروات الكبرى التي أصبح يمتلكها العرب بعد اكتشاف البترول، وهي الأموال « التي أضافت رهجة فتنة . . . للانشغال التقليدي بالشرق المهم إستراتيجيًا. والحقيقة أن الاستشراق قد استوعب بنجاح من قبل الإمبريالية الجديدة، حيث لا تفند منطلقاته السائدة، بل إنها تثبت وتؤكد المخطط الإمبريالي المستمر، فالعالم العربي أصبح اليوم كوكبًا تابعًا، فكريًا وسياسيًا وثقافيًا، للولايات المتحدة [٢].

ومن المعروف أن تثبيت فكرة (دونية) العالم الإسلامي مقارنة مع الغرب تتأتى من هاتين المرجعيتين المتحكمتين – الدينية الثقافية والإمبريالية – إلى حد كبير فيما ينقل إلى العالم الغربي من أفكار عن عالم الإسلام، وقد أسس الغرب لدونية الإسلام بالنسبة للمرجعية الدينية الغربية بواسطة الزعم بتأثره بالمصادر الكتابية، أما بالنسبة لوجهة النظر

١ – المرجع السابق: ص ٢٩٤ .

٢– المرجع السابق: ص ٣١٩ .

الإمبريالية فإن دونيته ترجع إلى تخلفه الشديد. والملاحظ أن كثيراً من الغربيين يشاركون في هذا الرأي، حيث يقول به - مثلاً - أحد أكبر رواد الثقافة الإنسية الجديدة، وهو جورج سارتون الذي كتب عن العلماء المسلمين: « وفي الحق، فإن واحدًا منهم لم يرق الذروة العليا للنبوغ اليوناني، وليس منهم من رياضي سما إلى أرخميدس، إن ابن سينا ربما يحملنا على أن نفكر في جالينوس، ولكننا لا نقع على طبيب عربي له مكانة أبقراط »[1].

ورغم علمنا اليقيني بأن لكل عالم مكانته المتميزة مهما كان انتماؤه مما يمنعنا من تفضيلهم، إلا أننا نجد أنفسنا مضطرين للحكم بخطأ سارتون سواء من حيث منطلقه أم من حيث أمثلته، وخصوصًا في تعميمه الحكم. أما من حيث المنطلق فمن المعروف أن أي عبقري متأخر هو بالضرورة أحسن من المتقدم، ودليل ذلك أن أي طبيب معاصر - وليس عبقريا - هو أحسن من أبقراط وابن سينا مجتمعين. وأما من حيث الأمثلة فإننا نعتقد أن ابن سينا وابن النفيس والخوارزمي لا يقلون أبدًا عن أي عالم يوناني، بل يزيدون وإلا لما درس عليهم الغرب نفسه وأقام اكتشافاته الجديدة على أبحاثهم. وجدير بالتنويه هنا أن من العلماء المسلمين من لا يوجد شبيه له، لا في الغرب القديم ولا المعاصر، ومن هؤلاء العلامة ابن خلدون الذي قال فيه توينبي: « قد أدرك . . . فلسفة للتاريخ لا يخامرنا نهزة من شك في أنها أعظم عمل من نوعه أمكن لأي عقل أن يجود بمثله في أي عصر أو مكان »[2]. وأما من حيث الحكم العام فإن خطؤه يكمن في أنه (عام).

٢ - وليس الاستشراق هو المسؤول الوحيد عن تثبيت المتخيل الغربي عن الإسلام، بل إن هناك قوتين تشاركان في هذا التثبيت، إحداهما ترجع إلى طبيعة المجتمع الغربي ذاته، وتتمثل الثانية في تأثير الصهيونية العالمية. أما بالنسبة لما يتعلق

---

١ - تاريخ العلم والإنسية الجديدة: ص ١٦٥ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٦٥ . ومن المعروف أن أي خبير يعلم أن حكم توينبي لا يمت إلى المبالغة بصلة، بل هو الحقيقة عينها.

بتأثير ميول الغرب في رفض الإسلام فلأن الغرب يعلم أنه دين مغاير، في أصوله وتعاليمه، لما يعرفه عن الديانات المختلفة، سواء تلك التي لا تثبت أصولها أمام النقد مثل اليهودية والمسيحية، أو تلك التي تتمثل أصولها في مجرد الرياضة الروحانية مثل الهندوسية والبوذية. ولما كان الغرب يرفض التدين الحقيقي سواء لميوله إلى الشطحات الروحانية التي نماها بعد تحطيمه لعقائد وتنظيمات الديانات التقليدية، أم لتعلقه بهذه التقاليد، فإنه راح يرفض الإسلام؛ لأنه يهدد دياناته وتنظيماته وفلسفاته. والملاحظ أن ما أشرنا إليه هنا يفسر إلى حد بعيد تقبل الغرب لليهودية التي لا تهدد - باعتبارها دينًا - قناعاته، ولا تفرض عليه قناعاتها. وكذلك الأمر بالنسبة لترحيبه بالديانات الشرقية غير الإسلام لأنها تتناسب - في ميولها إلى التدريب الروحي الحر المقطوع عن أصول عقيدية حقيقية وعن التدخل في التنظيم الاجتماعي - مع التفسيرات (الرمزية) التي أصبحت (موضة) في الغرب، والتي تتمثل في إعادة تفسير الديانات التقليدية حتى تنزع عنها طابعها المذهبي الأخلاقي، مع سماحها في الوقت نفسه بكل ما ييسره المجتمع الملحد من حرية.

ومن المعروف أن الإسلام لا يقع في أي منظور من هذه المنظورات؛ ولذلك ينشأ الخوف منه في نفس الغربي، ويجد كل أصحاب الأغراض فرصتهم لكي يكتبوا عنه ما يشاؤون، كما يبادر أصحاب كل هذه التوجهات إلى رفضه من منطلق أنه يخالف مرجعياتهم ويهدد عاداتهم. ومن أحسن الأمثلة على ما نحن بصدده حكم المستشرق رايمون شارل على القرآن الكريم (بالتخلف)؛ لأنه لا يوافق ما قرره الغربيون من قواعد للحياة، قال: «إن القرآن الذي يشعر نحوه المسلمون بالتقديس الخارجي والداخلي يكفي لتغذية الحاجيات الضئيلة للفهم الذي يحس بها المؤمن تجاه القوة الإلهية، إذ التسامي المطلق لإرادة تسيطر بلا حدود تشكل الركيزة الثابتة للفكر الحدسي. إن الإذعان للقدرة الإلهية، كما تبدو في الشريعة، والثبات الثقافي الإسلامي كان نتيجة لهذه العبودية الشديدة. وعلى كل حال، ومهما كانت القيمة الخالدة للنصوص المقدسة، فإنها تبدو خارج إطار القرن العشرين بطريقة مأساوية . . . وقد أضيفت تصحيحات إلى النصوص، بطريقة أو بأخرى، ولكن هذه الإضافات

الخارجية والجزئية لم تخلص تلك الثقافات السحرية من تخلف ظل عبدًا لأصولية روحية تمتزج امتزاجًا كليًا مع القدر[١].

إضافة إلى هذا العامل فقد دخل معترك تثبيت صورة الإسلام في المتخيل الغربي قوة جديدة، هي الصهيونية العالمية التي لعبت دورًا بالغًا في تحقيق هذا الهدف من أجل خدمة أغراضها المتمثلة في التأسيس لإقامة إسرائيل وبقائها إلى الأبد. وقد أبدت الحركة الصهيوينة فعالية كبيرة في تنفيذ خطتها، واستعانت في ذلك بوسائل شتى منها محالفتها للامبريالية والبروتستانتية الأنجلو أمريكية التي استخدمتها في تحقيق التغلغل إلى قلب الثقافة الأمريكية، ومستغلة في الوقت نفسه السقوط الشامل الذي يعاني منه المسلمون، وسيطرة اليهود على كثير من دوائر المال والإعلام الغربي الذي يتولى « مسؤولية تكوين البنية العقلية للشعب الأمريكي في كل القضايا » [٢].

وإذا شئنا الآن أن نعطي أمثلة على المادة التي تثبت بواسطتها دائرة الاستشراق أحكامها على الإسلام، فإننا لا نجد أحسن من دائرة المعارف الإسلامية التي نقلت أسوأ ما كتبه المستشرقون عنه، ومن ذلك أنها نقلت آراء كايتاني ولامانس و(ليفي دلافيدا) [٣] . . . وكل المستشرقين الحاقدين على الإسلام متعمدة، بدليل وجود آراء استشراقية أقرب إلى الاعتدال في كل ما كتبه هؤلاء من موضوعات. ومما كتبه لامانس عن النبي -ﷺ- فيها: « فكان تغييره للكعبة واصطناعه لأسطورة إبراهيم وتصويره بأنه باني الكعبة، وفرضه الحج وإيجابه في ذلك الوقت، يخدم هذا الغرض - أي الاستيلاء على مكة - دون سواه» [٤] . وقد أسندت الدائرة مهمة (الكذب) على السيرة إلى المستشرق ليفي دلافيدا، الذي لم يكتف بتشنيعاته الخاصة فأضاف إليها - هو يفعل

---

١ - l' evolution de l'Islam - R. Charle - p 37 - 39 .

٢ - يهود اليوم ليسوا يهودًا، بنيامين فريدمان: ص ١٣ .

٣ - (١٨٨٦ - ١٩٦٧م) إيطالي، أستاذ العربية في جامعة روما. من مؤلفاته: تاريخ أديان الشرق السامي. المستشرقون: ١/ ٤٤٠ . . .

٤ - دائرة المعاف الإسلامية : ٧/ ٣٢٨ .

ذلك في كل حين - أكاذيب لامانس وكايتاني بشكل خاص، وذلك من أجل أن يقابل القارئ في كل حين آراءهما، أي فيما كتباه شخصيًا وفي كتابات غيرهما، قال: « كما انصرف هذا الاهتمام إلى تخليد ذكرى المغازي، على غرار ما كان يفعل العرب في الجاهلية، تلك المغازي التي اشترك فيها المسلمون تحت راية قائدهم الذي كان جل أتباعه ينظرون إليه نظرتهم إلى أمير [١].

والملاحظ أن التعليق الأخير لا علاقة له بالسيرة من حيث أنها نقل وتفسير لأحداث حياة ودعوة النبي -ﷺ- ولكن دلافيدا لم يستطع أن يمسك نفسه من (دس) هذا الرأي - الخاطئ تمامًا - من أجل تشويه صورة النبي. وهو لا يتوقف عند ما ذكره من أن سبب تأليف السيرة كان تابعًا للعادات العربية، بل يتجاوزه سريعًا إلى محاولة سحب حكم المستشرقين على الإسلام، باعتباره نقلاً لما جاء في الكتاب المقدس، على السيرة أيضًا، وذلك حتى تكتمل دائرة التأثير المزعوم لأهل الكتاب على الإسلام في جملته، وهكذا راح يعلمنا أن المسلمين « كتبوا سيرة النبي حتى تتوازى صورته مع أنبياء الكتاب المقدس » [٢]. ومعنى هذا أن المسلمين انتظروا حتى علموا بما تنقله الكتب المقدسة عن أنبياء اليهود، ثم كتبوا سيرة النبي -ﷺ- الذي لم يكن قبل ذلك إلا مجرد (أمير). والحقيقة أن مثل هذا التهافت لا يستطيعه إلا حاقد يريد أن يجعل الإسلام الذي نشره أهله في العالم باسم التبليغ عن النبي الخاتم، مجرد نقل لتعاليم اليهود والنصارى وإبداعاتهم. وقد واصل دلافيدا تشنيعاته فأكد أسوأ ما كتبه الاستشراق، وراح يعظم كبار أساتذته الذين رفض مناهجهم ونتائجهم الاستشراق نفسه، فنقل قول إسبرنجر في أن السيرة لا تنقل أحداثًا حقيقية، بل أحداثًا كتابية، وأنها تسامت في ذكر أشخاص كانت لهم مكانتهم في الدولة. كما نقل أحكام لامانس من أن أحداث المرحلة المكية (كلها) ليست إلا تفسيراً للقرآن، وكذلك فعل مع آراء كايتاني المتشككة [٣].

---

١ - المرجع السابق: ١٢/ ٤٤٠.

٢ - المرجع السابق: ١٢/ ٤٤٦.

٣ - المرجع السابق: ١٢/ ٤٤٧.

أما بالنسبة للإنتاج الذي تثبته الدوائر الأخرى المسؤولة عن تثبيت الحقد الغربي على الإسلام وأهله فكثير، ومن هذه الدوائر من يأخذ عن دائرة الاستشراق أسوأ نتائجها، ومنها ما يبتدع ابتداعًا ويظهر فيها العنصر الصهيوني أو الشيوعي بارزًا. ومن أمثلة الكتابات الأولى ما أوردته دائرة المعارف العالمية في مادة أناجيل، حيث أشار المؤلف إلى خلافاته مع القرآن بقوله: « إن الإنجيليين لا يذكرون مثل القرآن نقل سيرة عجيبة مملاة من الله على الرسول » [١]. مع أن القرآن الكريم، كما يقول بوكاي ليس بالسيرة « والرجوع إلى أسوأ الترجمات تستطيع إظهار ذلك للكاتب. وهذا بالتأكيد ضد الحقيقة، كما لو أكد أن الإنجيل هو رواية حياة إنجيلي » [٢]. ومن هذه الكتابات ما أثبتته دائرة المعارف البريطانية من أن القرآن « كتاب أوحي به إلى النبي محمد، وجمع في كتاب بعد مماته» [٣]. ويكمن الدس في هذه الفقرة (البريئة) في أنها توحي - رغم صحة ما قررته - بعدم جمع النبي -ﷺ- للقرآن أصلاً. ومثل هذا الدس نجده فيما قررته الدائرة نفسها من أن أصل كلمة قرآن مشتقة من كلمة (قريانة) السريانية [٤]، وذلك من أجل تحقيق هدف الربط بين الإسلام وبين مصادره الكتابية المزعومة بواسطة الإيحاء بأن مصطلحاته نفسها مسيحية، كمسيحية لفظ قريانة الشائع الاستعمال - كما تؤكد الدائرة - في الكنيسة السريانية. وقد أصرت هذه الدائرة على رأيها مع أن المنهج العلمي كان يفترض النظر في أصول اللغات السامية كلها إذ يتضح حينذاك أن لغات المنطقة ترجع إلى أصل واحد هو العربية القديمة أو السامية، وفي هذه الحالة فإن وجود كلمة واحدة في لغتين شيء طبيعي تمامًا. وعلى كل حال، فإن الأصول العربية - القريبة والمؤكدة - لكلمة قرآن واضحة لكل الباحثين.

ومن هذا النوع ما أورده معجم لاروس الذي كتب عن النبي -ﷺ- « هو نبي الإسلام، وقد كان يمارس قبل إعلانه دينه العبادات القديمة، ولكن خضوعه الديني

١ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي: ص ١٠٧ .

٢ - المرجع السابق .

٣ - قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، د. فضل حسن عباس: ص ٢٣ .

٤ - المرجع السابق .

وقيمه الأخلاقية المثالية، المتأثرة بمعرفته باليهودية والمسيحية ألجأته إلى التأمل والانقطاع عن الناس . . . ولما كان مقتنعًا بضرورة تجديد تعاليم الإيمان التوحيدي(الحنيف) فقد وقعت له رؤى، تلقى أثناءها كشفًا حمل له إلهامًا يتحدث عن يوم القيامة والبعث . . »[١] .

أما الكتابات الخاضعة للتدبير الصهيوني، أو المتأثرة به بشكل لا شعوري، فمنها ما أثبتته بعض الكتب الدراسية الأمريكية من أن قلة من العرب فقط « تعرف أن ثمة طريقة أفضل للحياة »، وأن الرابط بينهم « ليس إلا عدائيتهم لإسرائيل وللأمة الإسرائيلية ». والإسلام في هذا الكتاب دين « بدأه رجل أعمال ثري، ادعى أنه نبي، ووجد أتباعًا بين العرب الآخرين، وأخبرهم بأنهم اختيروا لكي يحكموا العالم ». وقد شارك في هذا التشويه العالم الشيوعي فأوردت موسوعة الثقافة الشيوعية القول برجعية الإسلام ومعاونته للاستغلال واعتبرته « عقبة من عقبات التقدم وموانع الحضارة العصرية »[٢] . ومن المعروف أن التقدم الذي عنته هذه الموسوعة هو الشيوعية، كما أن التقدم الذي يعنيه المبشرون هو الإيمان بألوهية إنسان، أما التقدم الغربي الذي تخلف عنه المسلمون فهو العلمانية أو الإلحاد .

---

١ - grand larousse encyclopedique - T 6 - Muhammed..

٢ - الشيوعية والإنسانية، عباس محمود العقاد: ص ٢٨٦ .

الفصل الرابع

انتماءات المستشرقين المعاصرين



انتماءات المستشرقين المعاصرين

تميل الدراسات الإسلامية لحقل الاستشراق إلى تقسيم المشتغلين به - كما رأينا فيما سبق - إلى طائفتين، نسبت إحداهما إلى الإنصاف والأخرى إلى الحقد على الإسلام وأهله، ولكن بعض الدارسات المعاصرة أصبحت تضع في اعتبارها تشكيل المستشرقين المسلمين طائفة، وبذلك أصبح يتقاسم حقل الاستشراق - عندهم - ثلاث طوائف :

أ - الطائفة المهتدية : التي درست علوم الإسلام دراسة مستوعبة، وفتحت قلبها وشرح الله صدرها للإسلام.

ب - الطائفة المنصفة: التي اكتفت بالوصف الموضوعي للإسلام وما وجدته من المؤلفات فيه، فلم تغير ولم تبدل.

ج - الطائفة المغرضة : التي ظلت في فلك التنصير والاستعمار، وعرفت الحق ولكنها حرّفته [1] .

والحقيقة أن هذا التقسيم الذي يعتمد المرجعية الإسلامية في غاية الصحة والوضوح، إذ أبان الدارس المسلم في أبحاثه عن الأصول التي يعتمد عليها في الحكم على الإنتاج الاستشراقي، ولكن المشكلة تقع عند تطبيق هذا التقسيم على عدد كبير من المستشرقين، وبناء على دراسة علمية حقيقية تتخذ (الإنصاف) منهجًا، وتحقيق (فائدة) للدراسات الإسلامية غاية، ذلك أننا نجد أن تحكيم المرجعية الإسلامية، وإن صح بالنسبة للحكم العقدي على هذه الطوائف، فإنه لا يصح إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية

---

١ - الإسلام في مواجهة التحديات، د. محمدرأفت سعيد: ص ٥٢ . و انظر / إنسانية الإسلام، مارسيل بوازار: ص ٤٠ ، ٤١ .

(إسهام) الفكر الاستشراقي في البحث العلمي. ويستند حكمنا هنا إلى أن هناك تمايزًا شديد بين جملة المستشرقين فيما يخص قدراتهم البحثية ونواياهم، كما يتأسس على ما يظهر لنا من فروق شاسعة بين المنتمين منهم إلى الطائفة الثالثة على وجه الخصوص، حيث يبدو الحكم السابق غير قابل للانطباق إلا على عدد معين من أفرادها، وهم أولئك الذين ظهر حقدهم واستبانت نواياهم في العمل على تحطيم عالم الإسلام، أما غيرهم من الذين وضعهم الفكر الإسلامي فيها فقد تباينت مواقفهم من الإسلام عن الحاقدين وإن لم يلتحقوا بركب المتعاطفين، كما امتزج في إنتاجهم الغث بالسمين. وهكذا نجد المستشرق هاملتون جب يقدم تنظيرًا وتحليلاً لبعض توجهات المسلمين في تاريخهم وفي حياتهم المعاصرة تفتقده الكثير من الأبحاث الإسلامية، وكذلك الأمر بالنسبة لدراساته حول التدين الإسلامي، وهو في الوقت نفسه يضع نظرية (الذرية) التي حكم فيها على العقل المسلم - كنتيجة لدراساته في التدين الإسلامي أو كمنطلق لدراساته - بالتجزيئية وعجزه عن إدراك معنى للقانون. . .

كما أنه لم يستطع أن يتذوق كما ينبغي ويتمثل - رغم قدراته الفائقة - سمو الرسالة الإسلامية. وكذلك الأمر بالنسبة لمونتغمري وات الذي قدم تحاليل، وأصّل بعض القواعد القيمة التي طبقها في دراساته على أحداث السيرة وخصوصًا الغزوات، وذلك في كتابيه (محمد في المدينة) و(محمد في مكة)، كما نلاحظ دنوه الشديد من الإسلام في بعض المباحث، وفي أسلوب الكتابة، حتى يظن الظان أن الرجل كان قريبًا من اعتناق الإسلام، ورغم هذا فإنه لم يؤمن بنبوة محمد - ﷺ -، ورمى في كثير من مباحث السيرة بأحكام لا يمكن تصور صدورها من باحث يمتلك مثل قدراته وصبره على البحث. وما يصح بالنسبة للأستاذ وات فهو صحيح - فيما نظن - بالنسبة للمستشرق الأمريكي دانيال دينيت، والفرنسي فريتجوف شيون . . . وغيرهم. والملاحظ أن كارل بروكلمان قدم للأدب العربي أكبر خدمة من الممكن أن يقدمها باحث (لأمته)، ولكن ملامح الاحتقار ظلت بادية في كل أعماله عن الإسلام. ووقف الأب لامانس - وأمثاله - من الإسلام موقف الرافض الحاقد المحارب لكل ما له علاقة به.

وكل ما وصفناه قبل قليل يعتبر جزءًا يسيرًا من الاعتراضات التي من الممكن أن يطرحها الدرس الموضوعي على الدراسات الإسلامية التي تضع في سلة واحدة وات وجب مع الأب لامانس وبروكلمان . . . وإذا أضفنا إلى هذا ما نلاحظه من عدم كفاية المرجعية الدينية لوحدها أساسًا لفقه حقيقي للاستشراق ودوافعه وكيفية التعامل مع الغرب وثقافته وحضارته، بدليل عدم اهتمامها بمعرفة المبادئ التي تشد الغربيين إلى الإسلام في هذا القرن، وجهلها - إن الجهل في الحقيقة هو جهل الدارسين الذين ينظرون من خلالها - بما يحملونه من موروث ثقافي غربي إلى دراساتهم الإسلامية. وإذا وضعنا في الاعتبار أن هذه النظرة، وهي تنطلق من مرجعية دينية، لا تميز فيها بين مقاصد الشارع الحقيقية وتطبيقاتها التاريخية، قد أدت إلى رفض إمكانية إسهام الفكر الاستشراقي - مهما رفضناه في كلياته - في حل بعض إشكاليات الفكر الإسلامي، وفقه بعض مقاصد الدين - أليس أكثر المستشرقين من أهل الأديان ؟ - . إذا وضعنا كل هذا في الاعتبار استبان أن المرجعية الإسلامية، وإن وجب أن تظل أصلاً في الحكم المطلق والنهائي على أي إنسان، فإنها يجب ألا تقف مانعًا من الدراسة التفصيلية التي تتبع إنتاج كل مستشرق، وتحاول أن تتعرف على عواطفه تجاه الإسلام، وإسهامه في إثراء الفكر الإسلامي، والدوافع التي تحرك عمله.

وتأسيسًا على ما أبديناه من ملاحظات فإننا قد عمدنا إلى وضع مقياسين حكمناهما في بحث انتماءات المستشرقين، يرجع أحدهما إلى إيمانه بالرسالة الإسلامية، وعلى أساسه ميزنا بين المسلمين منهم وغيرهم. أما المقياس الثاني فيتمثل في البحث عن النقطة التي يقف فيها المستشرق بالنسبة لما تفرضه النظرة العلمية في المصادر الإسلامية، وقد أدى بنا هذا المقياس إلى تمييز المتعاطفين مع الإسلام الذين يقفون داخل المصدر الإسلامي - إذا صح التعبير - من غيرهم من المستشرقين الذين يقفون - عمدًا - خارج هذه الدائرة، وهم الذين سميناهم (الذاتيون). ولما كان الذاتيون يتمايزون في درجة الخروج عما تفرضه الحقائق الإسلامية فقد قسمناهم إلى قسمين: قسم فضّلنا أن نبقي على تسميته السابقة، وينتمي إليه المستشرقون الذاتيون، سواء أكانت هذه الذات التي حكموها في دراساتهم الإسلامية دينية أم فلسفية أم

علمية، وكثير منهم له إسهامات حقيقية في الدراسات الإسلامية، كما أن عدداً منهم أبدى تعاطفًا مع الإسلام والمسلمين وموضوعات بحثه، وبعضهم كان من الحاقدين الحقيقيين على الإسلام، ولكن ذلك لم يجعلنا نضعهم في هذه الطائفة؛ لأن حقدهم لم يظهر بوضوح، بل اختفى بحيث لم يعد ممكنا التعرف عليه إلا بتتبع نظرياتهم ومناهجهم، وهم في هذا يختلفون عمن سماهم الدارسون المسلمون بالمستشرقين (الحاقدين)، الذين حافظنا على تسميتهم الشائعة لغلبة التدبير الجلي للإسلام في أعمالهم.

وبناء على هذين المقياسين فقد تحقق لدينا أن المستشرقين المعاصرين ينقسمون إلى أربعة أقسام، هي : المستشرقون المسلمون، والمنصفون ، والذاتيون، والحاقدون على الإسلام.

المبحث الأول

المستشرقون المسلمون

قد يتساءل متسائل عن السبب في سلك الباحثين الغربيين المؤمنين برسالة الإسلام ضمن دائرة المستشرقين، وقد يرفض البعض ذلك باعتبار أن التمايز الأساسي بين الإنسان المسلم والغربي، وهو الذي يرجع إلى اختلاف العقيدة، غائب في حالة هؤلاء الباحثين الذي اختاروا الانتماء الإسلامي، ولكننا آثرنا تخصيصهم بهذا المبحث لأسباب متعددة، منها :

أ- أن جميع الباحثين الغربيين المسلمين المعاصرين قد نشؤوا وتثقفوا طيلة حقب طويلة من حياتهم بالثقافة الغربية، ولذلك فإن اطلاعهم كبير على تاريخ حضارة الغرب وخصوصياته والخلفيات التي تمكن من فهم توجهاته، وكذلك أشكال بنياته الروحية ومشاكله. وهذا أمر من الممكن أن يستفيد منه الدارس في فهم الأرضية التي أنتج فيها المستشرقون أعمالهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن انتماءات كل منهم الدينية قبل إسلامهم، بدءا من الكاثوليكي نصر الدين دينيه، إلى الكاثوليكي الروحاني عبد الواحد غينون، إلى البروتستانتي مراد هوفمان، إلى الشيوعي الملحد رجاء غارودي . . . وكذلك الأبواب - إذا صح التعبير - التي دخل منها هؤلاء الرجال وغيرهم إلى الإسلام، تبين للداعية المسلم بشكل واضح تعدد أوجه الخطاب القرآني، وإحاطته بالميول العامة التي تتحكم في تسيير الغرب روحيًا، فيعمل الداعية على تنميتها من أجل التبليغ.

ب - أما السبب الثاني فهو أن نشأة هؤلاء الباحثين في إطار مختلف تمامًا عن الإطار الإسلامي التقليدي، قد خصهم بشيئين :

١ - أن نظرتهم إلى المصادر الإسلامية وإلى عقائد الإسلام وتاريخه مختلفة عن نظرة المسلمين الناشئين في أرض الإسلام، وينعكس هذا في بساطة الطرح الإسلامي عندهم، وغضاضته، وجدته في الوقت نفسه. وهذا سر من أسرار إسلامهم، وأحد العوامل التي أحسوا أكثر من غيرهم بفعاليتها في الدعوة إليه.

٢ - أن إحساسهم بإشكاليات العقيدة والفقه الإسلامي وخصوصًا بالتاريخ أكثر حدة منا، وذلك لأنهم ينظرون إلى الإسلام، تقريبًا، من خارج دائرته فيرون ما لا نراه.

ج - ويبقى السبب الجوهري الذي دفعنا إلى تخصيصهم بهذا المبحث هو أن هؤلاء المؤمنين الجدد، وبتأثير حياتهم في الغرب، ظلوا بعيدين، جزئيًا، عن الإدراك العميق والواعي لبعض أصول الإسلام وكثير من فروعه، فكانوا في ذلك أقرب إلى المستشرقين منهم إلى المسلمين. ورغم أن هذا لا يطعن في عقيدة أيًا منهم، ولا في إخلاصه للإسلام، ولا في جدة وذكاء كثير من طروحاتهم، إلا أنه عنصر يجعلنا نهتم بدراسة إنتاجهم من أجل معرفة الموضوعات الإسلامية التي لم يستطيعوا تمثلها على الوجه الأكمل، وذلك لغرض علمي وعملي، يكمن في معرفة بنية الشخصية الغربية من أجل تعامل إسلامي واع معها، إضافة إلى تعميق فقهنا ببعض أسباب إطراح غيرهم من المستشرقين لها. وهذان هدفان أساسيان لهذا الكتاب كما أشرنا إلى ذلك مرات متعددة.

ونحب أن نشير هنا إلى أن أمر اعتناق أهل الأديان للإسلام قد تم منذ فجر الدعوة الإسلامية، واتسع مداه بعد بدء الفتوحات، حيث لاحظوا سماحة وتسامح العرب الفاتحين، وصحة وبساطة وضبط الشريعة الإسلامية التي حولت العرب إلى عباد مجاهدين. ولم تتأخر طوائف العلماء، أصحاب الاطلاع الواسع على الديانات والمذاهب عن الدخول في الدين الجديد، فاقتنع بنبوة محمد - ﷺ - أحد أكبر أحبار اليهود في زمانه، وهو عبد الله بن سلام [1]، ولحق به مخيريق الذي قاتل مع المسلمين في أحد حتى استشهد، وكان النبي - ﷺ - يقول فيه: مخيريق خير يهود [2]. ولكن أمر انتشار الإسلام في أصحاب الديانات التوحيدية ظل في تناقص مستمر، حتى ابتدأت حركة الاستعمار الحديث حيث تحقق الالتقاء الحياتي مجددًا بين المسلمين والنصارى على وجه الخصوص، ثم أطل القرن العشرون فإذا بالإسلام المنهزم يعاود حركة انتشار واسع بين العامة والخاصة من الغربيين.

وإذا شئنا أن نبحث في أسباب ذلك فمن الممكن لنا أن نتوقف عند العناصر التالية:

---

١ - سيرة ابن هشام: ٢ / ٥١، طبعة المكتبة العلمية.

٢ - المرجع السابق: ص ٥١٨.

١ - ميل بعض الغربيين إلى حياة روحية وشرعية كاملة، وذلك بعد انتشار الإلحاد والانحلال الأخلاقي الشامل في الغرب، وقد كان توجههم إلى الإسلام تابعًا لما لاحظوه من عجز المسيحية - التي حطمتها حركة النقد الديني والاستبعاد العلماني عن الحياة - عن تقديم الضمانات العقدية والأخلاقية اللازمة لحياة دينية حقيقية، وكذلك عجز غيرها من أديان العالم عن توفير مثل ذلك.

٢ - انتشار المسلمين في بلاد الغرب ذاته، وقد زاد من فعالية ذلك انتقال بعض العلماء المسلمين للدعوة هناك. ويقابل هذا الانتقال إلى الغرب انتقال معاكس قاد الغربيين إلى ديار الإسلام حيث شهدوا بأعينهم التدين الشديد والبسيط، وعايشوا سلامة المجتمع المسلم من الأمراض التي يعاني منها الغرب، فكان هذا عنصرًا عاملاً في تحقيق ميل بعضهم إلى الإسلام، حتى قبل أن تعمق الدراسة هذا الميل فيثمر اعتناقًا للإسلام، وهذه حال نصر الدين دينيه، وعبد الواحد غينون... وغيرهما. تقول المسلمة الإيطالية مارتينا مايكل أنجلو : « بدأ تأثري بالإسلام عندما رأيت جماعة تتجه إلى مسجد صغير، وتخلع أحذيتها عند بابه... وتصلي في صفوف خاشعة متواضعة، فكانت نفسي تحدثني بأن أكون مسلمة ... وفي يوم آخر دخلت المسجد، وتأملت الناس فرأيتهم طيبين أتقياء... وقد كرهتُ المظاهر المادية... وأصابني السأم من الزخرفة والطلاء... لقد وجدت في الإسلام المنطق والعقل »[١].

٣ - الصعود السياسي والاقتصادي للعالم العربي بعد حركة الاستقلالات، ثم تأثير الحروب العربية الإسرائيلية، مما جعل الغربيين يهتمون بمحاولة معرفة الأصول الدينية للإسلام، وقد نتج عن ذلك حركة إعلامية حركت حب الاطلاع عند عدد من الناس، ودفعتهم دراساتهم للإسلام وزياراتهم لبلدانه بعد ذلك إلى اعتناقه.

٤ - ويبقى أهم عامل في إسلام عدد كبير من الخاصة والعامة هو حركة الاستشراق ذاتها، التي تولد عنها نشاط علمي في التراث الإسلامي، لم يسبق له مثيل إلا حين أبدعت الحضارة الإسلامية عناصرها الثقافية وحققت عبقريتها الخاصة. وقد كثر عدد المؤلفات التي تعالج الإسلاميات في هذا القرن كثرة ملفتة، وكان ذلك بابا

---

١ - المنهل، مقال أحمد محمد جمال (المستشرقون ليسوا سواء): ص ٢٣٠ .

دخل منه الباحثون عن الحقيقة إلى الداسات الإسلامية، ولم يتوقف هؤلاء عندما ألف مستشرق واحد، بل كانت مطالعاتهم متنوعة فقربتهم تدريجيًا من التصور الإسلامي الصحيح الذي وجدوا فيه ضالتهم. وجدير بالملاحظة الدور البالغ الذي لعبه المستشرقون المسلمون والمتعاطفون مع الإسلام في تصحيح المفاهيم الغربية عن المسلمين بصفة عامة، والتعريف الجيد بالعقيدة الإسلامية الصحيحة. وقد خدم هذا الإسلام؛ لأنه أعطى الفرصة للباحثين الغربيين عن الحقيقة للتعرف عليه، والمقارنة بينه وبين العقائد اليهودية والمسيحية وركام الفلسفات المادية والإلحادية.

وقد قام هؤلاء المستشرقون بهذا الدور خير قيام، خصوصًا وقد كانوا قبل إسلامهم أعمدة للفكر والثقافة والحياة الجمعوية في الغرب، ونذكر من هؤلاء عبد الواحد يحيى غينون رائد الفلسفة الروحية في فرنسا وأوروبا في القرن العشرين، والرسام العالمي نصر الدين دينيه، ورجاء غارودي أحد أكبر المفكرين الأحرار الذين عرفهم هذا القرن... أما عن المتعاطفين فقد كان جلهم أساتذة للفكر الغربي، مثل السويسري مارسيل بوازار، والأمريكي جورج سارتون، والعالم اللاهوتي السويسري، مدير معهد الأبحاث الكونية هانز كونغ. يقول بيير ماري سيغو - المشرف على إخراج (الملف) الخاص بعبد الواحد يحيى غينون - في موضوع تأثير إسلام هذا الفيلسوف على غيره من الغربيين: «ما نستطيع أن نقوله فيما يخص نجاحات الإسلام، هو أن الغربيين توجهوا بعد قراءتهم لغينون، أحيانًا، نحو الإسلام، وكان إصرارهم على ذلك كبيرًا خصوصًا وقد كان معظمهم يتأفف من الطابع العاطفي للرسالة المسيحية... وكان منهم الذين صدموا بمحدودية التوحيد الكنسي»[١]. وبعد أن أشار إلى النقص الروحي الذي يعاني منه الإنسان الغربي نبه إلى أن إنتاج عبد الواحد غينون، المستند إلى المثالية الإنسانية قد قاد فريقًا من الغربيين «لاعتناق الإسلام، وقد سحرتهم راية النبي، والصرامة البللورية للقرآن، وهم يجدون في هذا مبرراتهم الروحية والعقلية»[٢].

١ - Rene guenon - les dossiers H - dirige par / Jacqueline le roux - Introduction de Pierre sigaud - p 26 .

٢ - المرجع السابق .

وكمثال على إسهام المتعاطفين من الغربيين في التأسيس لتقبل مواطنيهم للإسلام، وهي مرحلة قد تؤدي إلى اعتناقه، سنتوقف عند عالم اللاهوت هانز كونغ الذي قادته دراساته للمسيحية والإسلام إلى الدعوة إلى وحدة دينية عالمية، تقوم على تحالف لا يقضي على تمايز الأديان، وإلى تحديد موقف شخصي من عيسى عليه السلام يشبه إلى حد كبير عقيدة المسلمين. وقد طلب كونغ من النصارى « بأن يراجعوا نظرتهم تجاه الإسلام . . . هذا الدين العالمي »[1]. وقد كتب عن المستشرقين قائلاً : « إن معظم المستشرقين لم يتمكنوا من فهم الإسلام بعمق . . . وإنهم في حقيقة الأمر، وفي غالب الأحوال، يخدمون المصالح الاستعمارية . . . حين يحكمون على الإسلام بطريقة المركزية الأوروبية ». وقد قرر أن « النبي محمداً نبي مرسل، يحمل الهداية للبشرية أجمع . . وأن الإنجيل بشّر به قبل التحريف . . . وأن القساوسة هم أول من يُقبلون على الإسلام ويعتنقونه »[2].

ويبدو عنصر تأثير الكتابات عن الإسلام في اعتناقه جوهريًا حتى أننا سنجد أثناء دراستنا التفصيلية للميول العامة وخصائص إنتاج المستشرقين المسلمين أن جميعهم قد مر بمرحلة الاطلاع، فالتعاطف مع الإسلام، فاعتناقه، ولذلك سنكتفي هنا ببعض النقول التي يقرر فيها غيرهم من المسلمين الجدد هذه الحقيقة، تقول الدكتورة الهولندية سنان رايتنسن : « إن اهتمامي بالأمور الدينية كان كبيراً؛ ولذلك اخترت لأطروحة الدكتوراه موضوعًا إسلاميًا، وزرت الشرق مرتين، سنة ١٩٦٥م، و١٩٦٨م فازددتُ إعجاباً بما تعرفت عليه من تراث ثقافي . . . ورحت أتعمق في دراسة العربية، وفي قراءة القرآن، فوجدت الإسلام قد استحوذ على عقلي وروحي معًا »[3]. ويقول الفرنسي المنصور بالله الشافعي، الأستاذ بجامعة باريس : « ولقد اخترت الإسلام دينًا لأسباب شتى . . منها الأسباب الدينية والأخلاقية والاجتماعية والثقافية والعاطفية . . لقد اخترتُ دين الفطرة، هــو الإسلام، وكنت فيما مضى كاثوليكيًا، وفيها اعتماد على (أسرار) و(قربان) و(وسيط لدى الله)، وكثير من هذه الأمور لم أفهمها، ولم

١ - علماء الغرب يدخلون الإسلام، محمد حلمي: ص ٩١ .

٢ - المرجع السابق: ص ٩٢ .

٣ - المنهل: مقال أحمد محمد جمال (المستشرقون ليسوا سواء) : ص ٢٢٠ .

أستطع الإيمان بها . . . المسيحيون الأوائل لم يكونوا بعيدين عن المفهوم الإسلامي . . . ولم يكن المسيح إلهًا إلا في مجمع نيقية »[١] .

وسنعرض الآن، بالتفصيل، لبعض المستشرقين المسلمين حيث نبحث في أسرار اعتناقهم للإسلام وميولهم الفكرية، وإسهاماتهم في الدعوة، وملامح تآليفهم في الدراسات الإسلامية :

١ - نصر الدين دينيه : ولد الرسام العالمي ألفونس إيتيان دينيه في باريس عام ١٨٦١ لأبوين كاثوليكيين تلقى عنهما عقيدة الصلب والفداء والتثليث، وعلى مر الزمن أخذ يظهر عليه شعور بعدم الاطمئنان والحيرة الدينية، وبعد بحث عميق في سر قلقه وأصول وفروع اعتقاده، اقتنع بالإسلام، فأعلن رسميًا إسلامه سنة ١٩٢٧م بالجامع الجديد في مدينة الجزائر، وتَسمّى بنصر الدين، وطلب « أن يُدفن في قبره مسلمًا بمدينة (بوسعادة) بالجزائر، وقد نقل جثمانه من باريس، حيث توفي في ديسمبر ١٩٢٩م» [٢] .

وقبل هذا كله كان على نصر الدين دينيه أن يسلك منهجًا لتحقيق هدفه المتمثل في الاطمئنان إلى عقيدة دينية، وقد تمثل ذلك في إلزام نفسه بالبحث العلمي الصارم، الذي ابتدأه بدراسة المسيحية من حيث صحة مصادرها وعقيدتها، وقد انتهى به البحث إلى أن الإنجيل الذي أوحى به الله تعالى إلى عبده عيسى عليه السلام قد ضاع أو باد أو أبيد، أما العقيدة الكاثوليكية المنبثقة عن المجامع الكنسية والأناجيل المحرفة فإنها لا تتحمل المناقشة العلمية، حيث أظهرت الأدلة العديدة التي توسل بها في دراسته أنها مليئة « بأغلاط واضحة » [٣] .

وقد اتجه نصر الدين إلى العقل لعله يهديه إلى الحق فلم يقده إلى شيء يقارب هدوء نفس المتدين « وتلفت حوله ونظر : ماذا فعل أمثاله ممن شكوا في المسيحية وشكوا

١- من عالم الشهرة إلى عالم الإيمان، أسماء أبو بكر الجهيني : ص ١٦١ .

٢ - محمد رسول الله، نصر الدين دينيه وسليمان بن إبراهيم، مقدمة الشيخ عبد الحليم محمود : ص ٨ ، ٩ . وانظر ترجمته في / الاستشراق والمستشرقون، نجيب العقيقي : ١/ ٢٢٨ .

٣- المرجع السابق : ص ١١ ، نقلاً عن أشعة خاصة بنور الإسلام، نصر الدين دينيه.

في العقل ؟ فرأى أن نفراً من النصارى . . . قد دانوا بالإسلام . . . ويكثر عددهم على مر الأيام . . . ورأى أن هؤلاء المسلمين الجدد من خاصة الناس ومثقفيهم وعلمائهم، كما أن إخلاصهم في ذلك لا شك فيه لأنهم أبعد ما يكونون عن الأغراض المادية »[١]. واقترب دينيه من الإسلام بشكل ملحوظ عندما انتقل إلى الجزائر، حيث عاش مع المسلمين في البلدة التي استقر بها، أي بوسعادة بالجنوب الجزائري، وقد عاشر أهلها فرأى فيهم ما يراه كل عاقل من بساطة وهدوء، وسألهم عن دينهم، ثم فكر وتأمل في الإسلام فشدته مبادئه إليه، وكان أولها أن عقيدته « لا تقف عقبة في سبيل التفكير، فقد يكون الإنسان صحيح الإسلام، وفي الوقت نفسه حر التفكير، كما أن الإسلام صلح، منذ نشأته، لجميع الشعوب والأجناس فهو صالح كذلك لجميع أنواع العقليات »[٢]. وكانت المرحلة التالية في بحثه عن الدين هو عقده المقارنات بين الإسلام والمسيحية في موضوعات تتعلق بالألوهية والصلاة والتسامح والعلم . . . وانتهى من المقارنة إلى أن أعلن إسلامه.

وجدير بالتنبيه أن أسباب إسلام دينيه كانت كثيرة، ولكن أهمها على الإطلاق - فيما نرى - كانت موافقة أصول الدين الخاتمَ لمبادئ العقل، أو عدم مجافاتها له على الأقل، وحالة دينيه هنا تصلح مثالاً على أن الطابع العقلاني للقرآن الكريم كان من أشد العوامل الفاعلة في إسلام الأوروبيين، وذلك بعد انتفاء العناصر التي كانت تمنعهم في السابق من التوقف عند حد الإعجاب به فقط، كما في حالة التأليهيين الإنجليز. وقد كان نصر الدين من هؤلاء الأوروبيين الجدد الذين دخلوا الإسلام من باب عقلانيته، قبل أن يتعمقوا في دراسته فيعلموا أن أثر مبادئه يصل إلى كل بعد في الإنسان، وقد قرر دينيه ذلك فقال : « إن تأثير الإسلام على النفس يسمها بطابع لا يمحى »[٣].

وقد انتقلت قناعات دينيه الدينية إلى أرض الواقع، فعاش حياته الإسلامية ينافح عن عقيدته وعن الوجود الإسلامي، وألف لأجل ذلك جملة من الكتب، منها : حياة

---

١ - المرجع السابق : ص ١٣ .

٢ - المرجع السابق : ص ٢٠ .

٣ - الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي، د. عماد الدين خليل : ص ٣٨ . نقلاً عن / أشعة خاصة بنور الإسلام، نصر الدين دينيه.

العرب، السراب، حياة الصحراء، ربيع القلوب، الشرق كما يراه الغرب، أشعة خاصة بنور الإسلام، ومحمد رسول الله. وتعتبر الكتب الثلاثة الأخيرة أهمها حيث عرض فيها فكره وقناعاته الدينية والثقافية والسياسية. وركز جهده، في المجال الديني والثقافي، على إبراز ما انتهى إليه في دراساته من تحريف وبطلان عقائد النصارى وسلامة نصوص الوحي الإسلامي، وصحة عقائده.

وانصرف في مؤلفاته إلى الرد على افتراءات اليهود والنصارى والملاحدة على الإسلام والمسلمين فكتب: « إن أهل السوء من أهل الكتاب لا ينفكون يهاجموننا بالأباطيل، ويحاربوننا بالمفتريات، وإذا نحن شئنا أن نحصي أكاذيبهم علينا كانت صفحة هي أسود الصفحات في تاريخ التعصب، يشترك (فيها) أعداء الإسلام، قديمهم وحديثهم، سواء منهم العلماء، والرواد، والقساوسة، ورجال الحكومات، والكتاب أمثال: بيرون، وبلجراف، ومرجليوث، وقسيس كانتربري، والأب لامانس »[١].

وكان أكبر عمل قدمه دينيه فيما يخص دراساته الإسلامية، هو كتابه في السيرة: (محمد رسول الله) الذي اشترك فيه مع أحد الباحثين الجزائريين وهو سليمان بن إبراهيم، وقد اعتمد فيه على ما دونه أصحاب السنن والسير، غير ملتفت إلى آراء المستشرقين، ولذلك ثارت ثائرتهم حيث زعموا أن آراءه تخالف ما انتهى إليه البحث العلمي الحديث. والحقيقة أن دينيه اعتمد هذا المنهج متعمداً، إذ رأى أنه يستحيل أن يتجرد المستشرقون من عواطفهم وبيئاتهم ونزعاتهم المختلفة عند دراساتهم في النبوة الإسلامية، ولذلك كان تحريفهم للسيرة ولحياة الصحابة كبيراً حتى غطى على الحقيقة، وهم « رغم ما يزعمون من اتباعهم لأساليب النقد الحديثة، فإننا نلمس في كتاباتهم محمداً يتحدث بلهجة ألمانية إذا كان المؤلف ألمانيًا، ومحمداً يتحدث بالإيطالية، إذا كان الكاتب إيطالياً، وهكذا تتغير صورة محمد بتغير جنسية الكاتب »[٢].

---

١ - محمد رسول الله، نصر الدين دينيه، مقدمة الشيخ عبد الحليم محمود: ص ٣٧، ٣٨. نقلاً عن / أشعة خاصة بنور الإسلام.

٢ - المرجع السابق: ص ٤٣.

وقد أعطى دينيه الكثير من الأمثلة على دعواه حيث بيّن الاختلاف الكبير بين الغربيين في كل المباحث التي عقدوها لحياة النبي -ﷺ- حتى استحال أمر كتابة سيرة بمثل مناهجهم. ولكل هذا كتب دينيه في السيرة باعتباره مؤمنًا وباحثًا، فتجاوز عن كل آراء المستشرقين التي لم تستطع أن تعبر عن الحقيقة، وقرر « أن صورة نبينا الجليلة التي خلفها المنقول الإسلامي تبدو أجل وأسمى، إذا قيست بهذه الصور المصطنعة الضئيلة التي صيغت في ظلال المكاتب بجهد جهيد. ونرجو أن يعرف العلماء ضلالهم، فيكفوا عن النيل من هذه الصروح المعجزة التي رفعها التاريخ إقراراً بفضل أنبياء العرب وبني إسرائيل والهنود على الإنسانية، فإن أساس هذه الصروح أصلب من أن تخدشه تلك المعاول »[١].

والملاحظ أن كتاب دينيه في السيرة لايختلف من حيث مادته عن المؤلفات الإسلامية الأخرى، ولكنه يتميز عن الكثير منها بالأسلوب الشاعري الذي ألفت به مباحث مثل: معاناة النبي -ﷺ- ومجاهدته من أجل إعلاء كلمة الله، وتسامحه، وعلوّ همته، وطيب شمائله عليه الصلاة والسلام. إضافة إلى خلوه من الأخبار التي تنقل معجزات مادية للنبي -ﷺ-؛ لأنه رأى في ذلك مخالفة لنصوص القرآن الكريم، وقد كتب في مقدمة سيرته: « وقد آثرنا، بالاتفاق مع نصوص القرآن - وهو الكتاب الوحيد الذي لم يعارض ولا يقبل المعارضة - وبالاتفاق مع علماء الصدر الأول، ومع أصحاب الفكر الحر من المعاصرين كالشيخ محمد عبده . . . أن نضرب صفحًا عن جميع الخوارق التي نسبت للنبي العربي بعد زمن طويل من وفاته، والتي يبدو أن في نسبتها إليه ما يسلبه سيماه الحقيقية. والحق أننا نرى أن محمداً هو الوحيد (من بين الأنبياء) الذي استطاع أن يستغني عن مدد الخوارق والمعجزات المادية، معتمداً فقط على بداهة رسالته ووضوحها، وعلى بلاغة القرآن الإلهية »[٢].

ورغم أن السبب الذي ذكره دينيه في إضرابه عن هذا النوع من الأخبار يعد كافيًا، خصوصًا إذا حصرنا الخوارق التي يجب أن تنفى في الحوادث التي جعلها العلماء معجزات دالة على نبوته، ولم ننف معها الأمور الخارقة التي حدثت في حياته العامة،

١- محمد رسول الله، نصر الدين دينيه: ص ٥٧ .

٢- المرجع السابق: ص ٦٢ .

إلا موقف دينيه المبدئي من الإسلام باعتباره دين العقل من الممكن أن يكون قد دفعه إلى هذا الموقف، خصوصًا وقد لاحظ أن مثل هذه الأخبار تكاد تكون منعدمة عند كتاب السيرة الأوائل أمثال ابن إسحاق والواقدي. ولكل هذا فقد اعتمد على الفهم اللغوي العادي لما جاء في القرآن الكريم من آيات عملت الآثار على وضع أخبار تؤولها تأويلا ماديا، ومن ذلك أنه أورد قوله تعالى: « ألم نشرح لك صدرك » ثم أتبعها بذكر الروايات المعروفة في شق صدره عليه الصلاة والسلام، ثم قال: « وهذه القصة، ككل القصص التي من نوعها والتي يجدها القارئ أثناء قراءته لهذا الكتاب، يجب أن تؤول تأويلاً رمزياً، والقصة التي نحن بصددها تعني أن الله تعالى شرح صدر محمد إلى الفرح بحقيقة التوحيد، إذ أزال عنه منذ الطفولة وزر الوثنية »[١].

٢ - محمد أسد[٢]: تعتبر قصة النمساوي ليوبولد فايس مع الإسلام أنموذجًا فريدًا لتغلغل العقيدة الإسلامية في قلوب بعض الغربيين بشكل غير مقصود بمجرد معايشتهم للمسلمين، يقول محمد أسد في (الطريق إلى مكة): « إن القصة التي أرويها في هذا الكتاب ليست سيرة رجل متميز بالدور الذي قام به في المجالات السياسية، وهو ليس قصاً لمغامرات . . . وليس هذا الكتاب أيضا قصة بحث مقصود عن عقيدة، لأن هذا الإيمان أتى عبر السنوات بدون بذل أي مجهود »[٣].

وقد كان أمر إسلام محمد أسد كما وصف فعلاً؛ إذ انتقل إلى الشرق الأوسط من أجل العمل، وظل مراسلاً للصحف الأوروبية مدّة طويلةً بقي فيها على دينه، وقد تعامل هناك مع جماهير المسلمين، كما كانت له فرصة فريدة للتعامل مع رجالات الشرق في العشرينات، ومنهم مؤسس الدولة السعودية المعاصرة الملك عبد العزيز، فأعجب كثيراً بما شاهد من سمو في الأخلاق الإسلامية، وبساطة في العقيدة وصدق فيها، وتواضع لرجال الشرق وعلو هممهم، فأعلن إسلامه في عام ١٩٢٦م[٤].

ومعنى هذا أن أسباب ودوافع رسوخ العقيدة الإسلامية في نفسه لم يتأت له عن

---

١ - المرجع السابق: ص ٨٥.

٢ - انظر ترجمته في / المستشرقون، العقيقي: ٢/ ٢٩١.

٣ - le chemin de la mecque - Note de l'auteur.

٤ - الطريق إلى الإسلام، محمد أسد: ص ١٦.

بحث مقصود في كتابات المسلمين، ولا دراسة متعمدة في عقائدهم وإنتاجهم الفكري، كما هو الحال بالنسبة لمعظم الغربيين المعاصرين الذين اعتنقوا الإسلام بعد بحث حثيث عن الخلاص الروحي. وقد عملت دراسته لأصوله وثقافته على زيادة علمه بعقيدته وفقهه وتاريخه، ولذلك التزم بهموم المسلمين، وانبرى يشرح العقيدة الإسلامية وتاريخ الإسلام لمواطنيه في الغرب، كما ظل طيلة حياته يدافع عن مصالح المسلمين بقلمه وعلاقاته، خصوصًا وقد تولى منصبًا ساميًا في الحكومة الباكستانية حالما أعلنت هذه الدولة الفتية تأسيسها سنة ١٩٤٩م، فكان ممثلها في الأمم المتحدة مدة طويلة من الزمن.

وقد ركزت كتابات محمد أسد الأولى على العلاقات الفكرية والتاريخة بين عالم الإسلام والعالم الغربي، وفضح الظلم التاريخي الذي تعرض له وجود المسلمين بفعل الحروب الصليبية وحركة الاستعمار الحديث، وكشف ما تعرض له دينهم وثقافتهم من تحريف وتشويه على يد المبشرين، إضافة إلى تحليله لنقائص المواقف المتعالية للغرب المعاصر، وتأثير ذلك على علاقاته بالمسلمين، قال: «ولكن عندما أظهر نشاطي في الأمم المتحدة أنني لم أكن موظفًا فحسب، بل رجلاً منسجماً تمام الانسجام عاطفيًا وعقليًا مع الأهداف والغايات السياسية والثقافية للعالم الإسلامي بوجه عام، استولى عليهم الدهش إلى حد ما . . . وقد بدا هذا غريبًا جدًا لمعظم أصدقائي الغربيين؛ لأنهم لم يستطيعوا أن يتصوروا كيف أن رجلاً غربي المولد استطاع أن يثبت شخصيته إثباتًا كاملاً، ودونما أدنى تحفظ عقلي في العالم الإسلامي، وكيف أنه كان في وسعه أن يستبدل بتراثه الغربي التراث الإسلامي، وكيف استطاع قبول إيديولوجية دينية واجتماعية كانت في اعتقادهم أحط كثيراً من جميع المفاهيم والمعتقدات الأوروبية[١]

وقد أبرز أسد سبب هذا الإحساس الغربي بالتفوق على حضارات العالم فقال: «ولقد ساءلت نفسي: لماذا يفرض أصدقائي الغربيون ذلك . . . ؟ هل أزعج أحدهم نفسه حقًا بدراسة الإسلام دراسة واعية مباشرة؟ أم هل كانت آراؤهم تقوم فقط على قبضة (الكليشيهات) والأفكار المشوشة التي انحدرت إليهم من الأجيال السابقة ؟ وهل يمكن أن تكون طريقة التفكير اليونانية الرومانية القديمة التي قسمت العالم إلى يونانيين

١- المرجع السابق: ص ١٦، ١٧.

ورومانيين من جهة، وبرابرة من جهة أخرى لا تزال مكينة في الفكر الغربي إلى درجة أنها لم تستطع أن تقبل، ولو نظريًا، بالقيم الإيجابية لأي شيء خارج مدارها الثقافي الخاص »[١].

وقد وجد محمد أسد في تاريخ العلاقات بين الإسلام والمسيحية، وخصوصًا تجربة الحروب الصليبية جوابًا على أسئلته، ومعنى ذلك أن الخوف من عالم الإسلام ووراثة أخطاء المسيحيين الأوائل هو السبب الجوهري في النفور من الإسلام، يقول: « ولكي نجد تفسيرًا مقنعًا بحق هذا التعصب علينا أن نعود إلى الماضي البعيد، وأن نحاول تفهم الأساس السيكولوجي لأقدم العلاقات بين العالمين الغربي والإسلامي. إن ما يفكرون فيه ويشعرون به نحو الإسلام اليوم متأصل في انفعالات وتأثيرات، إنما ولدت إبان الحروب الصليبية »[٢].

والملاحظ أن محمد أسد قد حصر الاستشراق في زمن محدد هو إنتاجه إبان الحرب الصليبية، ولذلك لم ير أي بادرة لتغيره، وتجاوز عن كل ملامح ذلك بدءًا من عصر التنوير، كما لم ير أن هناك قوى جديدة دخلت مجال التأثير في علاقات العالمين، وأن هناك انفتاحًا غربيًا على الإسلام من أبسط أدلته إسلامه هو شخصيًا، وانتقاله روحيًا - وهو الرجل الغربي - وثقافيًا ووجوديًا إلى الشرق. لم ير أسد كل هذا؛ ولذلك ظل مصرًّا على أن الدين ما زال محور الخلاف والصراع بين الغرب وعالم الإسلام، كما ظل متوقفًا عند الحروب الصليبية باعتبارها السبب الأساسي لتشكل صورة الإسلام في الغرب، يقول: « لقد أعطت تجربة الحروب الصليبية أوروبا وعيها الثقافي وكذلك وهبتها وحدتها . . . ولكن هذه التجربة نفسها كان مقضيًّا عليها أن تهيئ اللون المزيف الذي كان على الإسلام أن يبدو به لأعين الغربيين؛ لأنه إذا كان لدعوة إلى حرب صليبية أن تحتفظ بصحتها، فقد كان من الواجب والضروري أن يوسم نبي المسلمين بعدو المسيح، وأن يصور دينه بأكلح العبارات »[٣].

---

١ - المرجع السابق: ص ١٧ .
٢ - المرجع السابق: ص ١٩ .
٣ - المرجع السابق: ص ١٩ .

وقد شارك محمد أسد في حركة البحث العلمي في التاريخ والفقه والفكر الإسلامي، ورغم الإضافات التي جاء بها إلا أنه لم ينج مما نشهده عند عموم العلماء الغربيين الذين دخلوا الإسلام من أخطاء في فهم نصوص الوحي ومقاصد الشريعة الإسلامية، نظرًا لعجزهم عن تمثل كل ذلك، وخصوصًا لتأثرهم الشديد بالأغراض الدعوية التي أصبحت مدار حياتهم بحيث تحكمت في توجيه فقههم.

ورغم أننا سنرى كيفية عمل هذا العنصر الأخير بشكل واضح في حالة المستشرق المسلم المعاصر مراد هوفمان، إلا أن محمد أسد كان من أوائل من فتح باب إعادة النظر في بعض المسائل الفقهية، خصوصًا قضايا المرأة، ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ**﴾ بقوله: «يقوم الرجل بالعناية بأمور النساء»[1]، مع أن معنى: السلطة، والقوامة بمعنى الاعتناء بشؤونها واضح فيما جاء بعد ذلك من آيات. يقول الإمام ابن كثير: «أي الرجل قيّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذا اعوجت ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ**﴾ أي: لأن الرجال أفضل من النساء . . . ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك المُلك الأعظم، لقوله صلى الله عليه وسلم: لن يفلح قوم ولوا أمورهم امرأة . . ﴿ **وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ أي: من المهور والنفقات والكلف التي أوجبها الله عليهم . . . فالرجل أفضل من المرأة . . . كما قال تعالى: ﴿ **وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ** ﴾ »[2]. وهذا كله فقه لم ينتبه إليه محمد أسد، كما لم ينتبه إلى أن الحكمة من الحجاب هو تكوين ثقافة وسلوك مجتمع رباني متميز، تشجع فيه الفضيلة، وتبين المرأة - والرجل - من خلاله ارتباطها بقيم الإسلام، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا** ﴾: «يحتمل أن يفهم منها سعة في الزي تشمل التغيرات اللازمة مع الأزمنة المختلفة للتطور الأخلاقي والاجتماعي»[3].

---

١ - الإسلام عام ٢٠٠٠، مراد هوفمان: ص ٥٢ . نقلاً عن / رسالة القرآن: محمد أسد.

٢ - تفسير ابن كثير: ٢/ ٢٧٥ ، ٢٧٦ . وانظر / مفاتيح الغيب، الرازي: مج ٥، ج ١٠/ ص ٧١، ٧٢ .

٣ ـ الإسلام عام ٢٠٠٠، مراد هوفمان: ص ٥٣ . نقلاً عن / رسالة القرآن، محمد أسد .

٣ - عبد الواحد يحيى غينون : ولد الفيلسوف الروحاني رينيه غينون في فرنسا، وهناك نشأ على الكاثوليكية وظل يدين بها حتى انتقل إلى القاهرة سنة ١٩٣٠م حيث أعلن إسلامه، وتزوج فيها، وأنجب أبناءه الثلاثة، أحمد وعبد الواحد وخديجة، ولم يغادرها حتى لنشر أعماله في أوروبا - التي تولاها أصدقاؤه ومريدوه - إلى أن وافته المنية سنة ١٩٥١م[١] .

وقد كان هذا الفيلسوف شغوفًا بالاتجاهات الروحية منذ سني شبابه الأولى؛ ولذلك انضم إلى الكنيسة الغنوسطية الفرنسية ثم غادرها، كما انضم إلى الماسونية التي كان يعتبرها إحدى المؤسسات العرفانية الكبرى في العالم، وذلك لارتباطه الشديد بالإسرارية، وخصوصًا الإسرارية الهندية التي تتأسس على فكرة وجود موروث ميتافيزيقي واحد وأول، يتوارثه العارفون جيلاً بعد جيل، ولا سبيل إلى تحصيله إلا بانضمام المريد إلى (طريقة) تحقق له المعرفة بالعلم السري، وقد كانت الماسونية هي هذه الطريقة بالنسبة لغينون طالما كان مقيمًا في فرنسا[٢] .

ومن الواضح أن جميع أعمال عبد الواحد يحيى، بدءًا من (الشرق والغرب) الصادر في ١٩٢٤م، إلى (أزمة العالم الحديث) الصادر في ١٩٢٧م، إلى (سيطرة الكم وأمارات الزمن) تحمل نفس الفكرة الجوهرية، وهي أن الحضارة الغربية قد خالفت كل حضارات العالم المعروفة، وذلك بتنميتها للطابع المادي الصرف لثقافتها وقوانينها وعلومها وإبداعاتها المختلفة. إضافة إلى أن جميع أعمال هذا المفكر تحوي إحالات كثيرة على الموروثات الشرقية باعتبارها المنبع الوحيد الذي من الممكن أن يحيي موات الغرب، يقول : « وهذا الاتصال بالتقاليد التي ما زال روحها حيًا هو الطريق الوحيد لإحياء ما يمكن إحياؤه في الغرب، وهنا تكمن - كما بيّنا أكثر من مرة - المساعدة الكبرى التي من الممكن أن يقدمها الشرق للغرب »[٣] .

١- انظر الملحق الخاص بحياة عبد الواحد يحيى في الملف الذي أعده حول فكره مجموعة من الباحثين الأوروبيين، في سلسلة / les dossiers H

٢- انظر / les dossiers H - intro - Pierre sigaud - p 21

٣- la crise du monde moderne - p 36 .

وقد أبدى عبد الواحد يحيى قناعته بالسقوط الوشيك للحضارة الغربية إذا هي لم تسرع في استلهام الثقافات الشرقية، وقد تصور بناء على هذه القناعة - التي أكدها بدراساته الواعية والعميقة - أن على الغرب أن يختار بين ثلاثة خيارات : « الأول أن يسقط في حالة من البربرية والتدمير الشامل، مع نجاة بعض أفراده وهم في حالة من الانحلال مشابهة لحالة (المتوحشين المعاصرين) الذين ليسوا إلا بقايا حضارات اختفت تمامًا من التاريخ . والثاني أن يتولاهم بالرعاية ممثلون للشعوب الشرقية، وإنه لتجنب السقوط الحتمي فإن على الغرب أن يتمثل ذلك، وهو أمر لن يتحقق إلا بوساطة المرور بمرحلة انتقالية متعبة ولكنها أحسن، على كل حال، من نتيجة الفرضية الأولى. والثالث هي أحسن الفرضيات، وتتمثل في أن يجد الغرب في نفسه مبادئ للتطور في اتجاهات أخرى، تعيده لحالة العقلانية الحقيقية والطبيعية، وتقضي على كونه مجرد فرع مقطوع عن شجرة الإنسانية، وهي الحال التي أصبح عليها منذ نهاية القرون الوسطى » [(١)] .

وبالرغم من أن عبد الواحد يحيى كان يستلهم مرجعياته الفكرية الأساسية من الثقافة الهندية، وأنه كان يعتقد بقدرة الكاثوليكية على الإسهام في إنقاذ الغرب، حيث كتب : « ونحن نعتقد بأن (التقاليد) الغربية إذا استطاعت أن تتشكل من جديد، فإنها ستأخذ بالضرورة المظهر الديني بالمعنى التام للكلمة، وأن هذا الشكل لن يكون إلا مسيحيًا؛ لأن الأشكال الأخرى ظلت غريبة ومنذ مدة طويلة عن العقلية الغربية، ومن ناحية أخرى فلأنه في المسيحية، وفي الكاثوليكية بالذات توجد بقايا الروح التقليدي الغربي » [(٢)] إلا أنه ترك هذا وذاك، واختار من أجل خلاصه الشخصي الانضواء تحت لواء الإسلام. وقد أرجع الشيخ عبد الحليم محمود ذلك - وكان من أقرب العلماء المسلمين إليه - إلى أنه « أراد أن يعتصم بنص مقدس لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، فلم يجد - بعد دراسة عميقة - سوى القرآن، فهو الكتاب الوحيد الذي لم ينله التحريف، فاعتصم به، وسار تحت لوائه » [(٣)] .

١- Rene guenon (Dossiers H) - l'oeuvre de guenon - Andre coyne - p 35 .

٢- la crise du monde moderne - Abdel wahid guenon - p 37 .

٣- المنقذ من الضلال، الغزالي، طبعة عبد الحليم محمود: ص ٢٢٣ .

ومع صحة هذا الرأي إلا أنه يحتاج إلى كثير من التفصيل لمعرفة الدوافع الروحية والمعرفية الحقيقية التي جعلت عبد الواحد غينون يعتنق الإسلام، ومعنى هذا أن أمر إسلام هذا الفيلسوف وسر اختياره لهذا الدين يعتبر (مشكلة بحثية) إذا جاز التعبير، وهو كذلك فعلاً بالنسبة للباحث المطلع على أفكاره، كما يدل عليه كثرة التساؤل عن أسراره بين الدارسين الغربيين. وأول عناصر الإجابة على هذا السؤال تكمن في وجوب الإبانة عن موقفه من (الميتافيزيقا) و(الدين)، وهما مجالان أرجعهما إلى بعضهما من حيث أن أحدهما يوصل إلى الآخر، إلا أنه جعل الميتافيزيقا مجالاً للمعرفة - أو العرفان - الحقيقية؛ لأنها تتصل بمعرفة (المركز) أو (الباطن) الذي تتولى المؤسسات الإسرارية التي توجد في كل دين توصيله إلى نخبة من المريدين. يقول غينون ردا على رسالة كاتب كاثوليكي أرجنتيني: « وأنت لا تميز بشكل جيد بين وجهة النظر الدينية ووجهة النظر الميتافيزيقية والعرفانية مهما كانت نقاط التقائهما . . . وكل ما تعينه باعتباره (حقائق دينية) ينتمي إلى ما يسميه المذهب الهندي (المعرفة غير المطلقة) . . . إن كل ما هو ديني، بما في ذلك التصوفية، يتعلق بالإمكانيات الفردية في امتداداتها غير المتناهية . . . وهذا هو بالذات سر وجودها، تمامًا كما أن التحقيق الميتافيزيقي هو أن يذهب إلى ما وراء ذلك، ولهذا فإن أحدهما من الممكن أن يستخدم قاعدة للآخر، وقد كان الأمر كذلك بالنسبة للإسرارية المسيحية، والأمر كذلك إلى اليوم في الإسرارية الإسلامية »[١].

وبالنسبة لغينون إذن فإنه « يوجد في كل دين (سلسلة) من العارفين تتولى تمرير الحقائق (التقليدية) بدءًا من الأصل، وهي تتركب من العارفين الذين يمتلكون المعرفة الباطنية »[٢]. أما الدين فهو التشكلات التاريخية للمعرفة الأزلية الأولى، إذ إن جميع التقاليد الأصيلة عنده « تتفرع عن التقليد - أو المبدأ - الأول، وهي تشكل - بالنسبة

---

١ - Rene guenon (les dossiers H) - p 287 - 288 .

٢ - Ibid - Nouvelles reflexions sur l'oeuvre de Guenon - Jean tourniac - p 136 .

للشعوب التي تتلقاها وتعمل على نشرها - الهبة الإلهية المتسامية والمنقذة، ولطفًا من ألطاف الوحي الأزلي، وكل ذلك بالتوافق مع عقلية مرحلة، أو تبعا للترتيب الدوري لهذه المرحلة ذاتها » [١] .

ومعنى هذا أن غينون قد صدر في كل إنتاجه عن الفكرة الأساسية في الفكر الهندوسي، وهي فكرة المبدأ الأول، كما صدر عنها في إيمانه بالنبي - ﷺ - باعتباره آخر (ملهم) أو (عارف) بالحقيقة الأزلية، وهو الأمر الذي يجد تبريره في الهندوسية ذاتها بوساطة تقريرها لتواتر المالكين للمعرفة، التي انتقلت من الريشي - أي الراؤون - وهم « حكماء العصور الأولى، وانتقل التعليم بعد ذلك بوساطة (العارفين)، وهم رجال قدر أنهم أهل لضمان استمرارية هذه الوظيفة الأساسية عبر كل التحولات والتحريفات . . . وهذا لا يعني استبعاد أن تأتي، أحيانًا، (تجليات) لاحقة من أجل تجديد ذاكرة حاملي العهد » [٢] . إضافة إلى أنه قد ارتبط منذ بدايات حياته العامة بالإسرارية والطرق الصوفية الإسلامية، التي رأى أنها أحسن من يقوم عملياً بتدريبه الشخصي، وذلك لكونها تشارك الإسرارية الهندية في الارتباط بالمبدأ الأول، إضافة إلى ارتباطها القوي بآخر تجلياته بوساطة الوحي الإسلامي.

ولهذه الأسباب فإن عبد الواحد غينون لا يتحدث أبدًا عن (اعتناقه) الإسلام، وهو يحيل في هذا إلى أنه قد كان مسلمًا قبل أن يختار الدين الخاتم، ويتقوى هذا بتأكيده عدم انتمائه إلى الغرب في يوم من الأيام. وقد كتب سنة ١٩٤٧م ردًا على رسالة آلان دانييلو : « لماذا تلصق بي (تكوينًا غربيًا) ؟ إن هذا أمر كنت دائمًا بعيدًا عنه تمامًا ، والذي أدهشني كثيرًا أيضًا هو تأسفك عن عدم معرفة معلومات ببليوغرافية عني، وهذا شيء كنت أعارضه دائمًا، وذلك من أجل سبب متعلق بالمبدأ؛ لأنه وحسب المذهب التقليدي، فإن الأفراد ليس لهم أي أهمية، ويجب أن يختفوا تمامًا . . .

١-المرجع السابق: ص ١٩ .

٢- Rene guenon (les dossiers H) - R . guenon et la tradition Hindoue - Alain guillermou - p 136 .

ولا أستطيع أن أسمح بأن يقال بأنني (اعتنقت الإسلام)؛ لأن هذه الطريقة في تقديم الأشياء خاطئة تمامًا. إن أي شخص يعي الوحدة الأساسية للتقاليد المختلفة ليس قابلاً بالتبعية لأن يعتنق أي شيء . . . ولكننا نستطيع أن (نتبع) هذا التقليد أو ذاك تبعًا للظروف، وخصوصًا لأجل أسباب (عرفانية)، وأضيف في هذا الخصوص بأن صلاتي بالمنظمات الإسرارية الإسلامية ليست أكثر أو أقل حداثة مما يعتقده البعض، وفي الواقع فإنها ترجع إلى حوالي أربعين سنة . . . وأحب أيضًا ألا يركز أحد على وصفي (بالفرنسي) لأنني مستقلٌ تمامًا عن أي تأثير محلي، وفيما عدا اللغة، يبدو بديهيًا بالنسبة لي أنه لا يوجد فيما أكتبه شيء من الممكن أن يوصف بأنه (فرنسي) »[١].

ويجب أن نضيف هنا سببًا جوهريًا جعل عبد الواحد غينون يعتنق الإسلام، وهو أن الديانات الشرقية تنتفي فيها (الشريعة)، وهو القسم الذي يحتوي على بيان أسس العقائد وألوان العبادات. . . بينما يشكل هذا الجانب قسمًا أساسيًا من أقسام الدين في الإسلام. والملاحظ أن غينون قد التزم التزامًا كبيرًا بما يفرضه الإسلام من عبادات وأخلاق وآداب، كما تدل على ذلك صلاته مع كبار صوفية مصر، وخصوصًا أحد أكبر علماء الإسلام المعاصرين وهو الشيخ عبد الحليم محمود، الذي شهد له في كتاباته بالعرفان والالتزام بأهداب الشريعة، قال: « رينيه جينو من الشخصيات التي أخذت مكانها في التاريخ، يضعه المسلمون بجوار الغزالي وأمثاله، ويضعه غير المسلمين بجوار أفلوطين »[٢].

ولم يشك أحد الدارسين الغربيين في صدق إسلام غينون رغم دهشتهم التي تبدو بشكل واضح من بحثهم الحثيث عن أسباب هذا الالتزام، وقد كتب الأستاذ فريدريك تريستان: « أثار العدد الأخير من مجلة (بعث التقاليد) المسألة التي كانت تهم - فيما يبدو - مديرها على الأخص، وهي: هل اعتنق غينون فعلاً الإسلام مع العلم أنه ظل يرفض كلمة (اعتناق) التي لا تتعلق عنده إلا بتغيير الظاهر ؟ وهذه مناقشة غير

---

١ - المرجع السابق: ص ١٣٨

٢ - المنقذ من الضلال، الغزالي: ص ٢٢٤، طبعة الشيخ عبد الحليم محمود.

مجدية، وموجهة لإحداث الاضطراب، خصوصًا عندما نعلم موقف غينون . . . أن يختار غينون الإسلام إراديًا، وأن يخضع بتواضع لشريعته، فهذا لا يدهش إلا الجاهلين بسيرته وإنتاجه. لقد كان من الممكن أن يختار الهندوسية، ولكن يبدو أن دخوله إلى الإسلام كان يظهر له أكثر مناسبة، وخصوصًا فيما يتعلق بمشكلة اللغة. إن من الأسهل أن يتعلم الإنسان العربية الفصحى منه إلى تعلم الثلاث لغات السنسكريتية . . . لقد كان يعلم أن التعمق في فهم النصوص المقدسة الهندية لا يتم إلا بالقراءة المباشرة للكتابات الثلاث، الديفانا غاري، والبراهمي، والخاروتشي، وإلا فإن الفهم الحقيقي يتلاشى، ولما كان العلم المقدس الذي كان تحصيله هو الهدف الوحيد له، ومع استحالة الهندية، فإن اختيار الإسلام كان لازمًا . . . ونضيف هنا بالطبع التأثير الواضح بجون غوستاف آغيلي - اسمه المسلم عبد الهادي، وهو مقدم الشيخ عبد الرحمن عليش - الذي نقل (البركة) لغينون سنة ١٩١٢م موصلاً له بذلك بالطريقة الشاذلية. ولا أشك لحظة أن ممارسة الزهد الإسلامي اليومي قد ناسب عقليته » [١].

هذا فيما يخص تفضيل عبد الواحد غينون الانضواء تحت لواء الإسلام، أما فيما يتعلق بعدم بقائه على كاثوليكيته، خصوصًا وقد رأيناه يهتم ببيان صلاحيتها وانفرادها بالقدرة على بعث وتجديد الحياة الروحية في الغرب، فلأنه لم يكن يؤمن فعلاً بكل ما كتبه بشأنها، بل إن اعتقاده الحقيقي بهذا الشأن كان على النقيض تمامًا مما كتبه. ولتوضيح هذا الموضوع نحتاج إلى معرفة رأيه في الحضارة الغربية التي كتب بشأنها : « إن حضارة الغرب التي يفتخر بها ترتكز على مجموعة من التحسينات المادية والصناعية التي تضاعف من فرص اندلاع الحروب والغزو، وعلى أرضية فكرية وأخلاقية ضعيفة، مع انعدام أي أرضية ميتافيزيقية » [٢] . ومعنى هذا، حسب مذهب عبد الواحد غينون الذي أوضحناه فيما سبق، أن هذه الحضارة تسير نحو الزوال إلا في حالة ذوبانها في الشرق، أو قدرتها على الانبعاث بالكاثوليكية، وقد فضّل شخصيًا

١- R. guenon (les dossiers H) - Reflexion sur R. guenon - Frederic Tristan - p 214 .

٢- Ibid - compte rendu (d'OrienT et d'Occident) - Leon daudet - p 262 .

الرأي الأخير، ولكنه في الواقع لم يكن يؤمن بهذه الإمكانية، لأن الحضارة الغربية قد سارت في المادية أشواطًا بعيدة بحيث يستحيل أن يحييها أي مصدر عرفاني. وهذا الموقف في الحقيقة ليس تناقضا منه، أو كذبًا على الناس، بل فقط محاولة لإنقاذ من يمكن إنقاذه من الغربيين باعتبارهم أفرادًا، وذلك بمنحهم الأمل في التغيير.

وعند التعمق في البحث فإن غينون ظل يؤمن بأن الحضارة الغربية ستمتد إلى جميع أنحاء العالم فتسيطر المادية على جميع المجتمعات، وسيكون ذلك إعلاناً بنهاية دورة وجودية وبداية دورة أخرى، ومن هذا المنظور فإنه لا يمكن إلا إنقاذ الأفراد لا الجماعات. وقد كتب سنة ١٩٣٣م إلى جوليوس إيفولا: «أنه لم يعتقد أبدًا في إصلاح حقيقي للروح التقليدية في الغرب على أساس الكاثوليكية»[١]. وكتب في السنة نفسها لأندري ماريدو: «وبالنسبة لما قلته في (الشرق والغرب) ويتعلق بالدور الذي يمكن أن تقوم به الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها تمثل شكلاً تقليديًا غربيًا يستطيع أن يكون قاعدة لبعض الإنجازات، كما كان الأمر بالنسبة للقرون الوسطى، فيجب أن أقول: إنني لم أوهم نفسي أبدًا بما يمكن أن ينتج عن ذلك في الظروف الحالية. وقد قلت ذلك حتى لا أتهم بأنني قد أهملت بعض الحلول النظرية الممكنة»[٢].

وهكذا استبان أن سبب إحساس غينون بالقرب من الإسلام يعود إلى احتوائه على الشريعة والميتافيزيقا، ويجب التنويه بأن نشأته على الكاثوليكية قد قربت إليه فهم الإسلام باعتباره دينًا توحيديًا، ولذلك فهو لم يحس بالغربة العقدية والفقهية عن مبادئه. وقد عبّر الفنان الإيطالي آلدو شيكوليني عن هذه المعاني بطريقته الخاصة، فقال في سبب إسلام غينون: «عندي رأي في هذا الأمر، وأنا لا أعلم قيمته، ولكنني سأقوله لك. هل كان يرغب في أن يكون هندوسيًا كاملاً؟ ولكننا لا نتحول إلى هندوس، إنه لا يوجد في الهندوسية مبشرين . . . إنني أعتقد أن غينون قد اختار الدين الذي كان من وجهة نظره أقرب إلى الهندوسية، الدين الذي يعتبر جسرًا بين الشرق والغرب»[٣].

١- Ibid - l'Oeuvre de guenon - Andre coyne - p 38 .

٢- المرجع السابق: ص ٣٨ .

٣- R. guenon (les dossiers H) - entretien avec Aldo ciccilini - p 254 .

وقد أكد عبد الواحد غينون في كتاباته الإسلامية تقريرنا السابق بشكل جلي فقال : « ربما كانت العقيدة الإسلامية من بين العقائد التقليدية هي العقيدة التي يظهر فيها بوضوح التفرقة بين جزأين متكاملين، هما : الظاهر والباطن، أعني الشريعة وهي الباب الذي يدخل منه الجميع، والحقيقة التي لا يصل إليها إلا المصطفون الأخيار. وهذه التفرقة ليست تحكمية، وإنما تفرضها طبيعة الأشياء، ذلك أن استعداد الناس متفاوت، وبعضهم معد لمعرفة الحقيقة »[١] . وكتب في البحث نفسه : « وكثيراً ما نجدهم يشبهون الشريعة والحقيقة . . . بالدائرة ومركزها، والشريعة تتضمن، فضلاً عن الناحية الاعتقادية، الناحية التشريعية والناحية الاجتماعية، وهما جزآن لا يتجزآن عن الدين الإسلامي، إنها أولاً قاعدة سلوك، أما الحقيقة فإنها معرفة محضة . . . المركز الأساسي : مثلها في ذلك مثل مركز الدائرة بالنسبة لمحيطها . . . (و) يمكننا أن نستنتج أن الصوفية ليست شيئًا أضيف إلى الإسلام، إنها ليست شيئًا أتى من الخارج . . . وإنما هي - بالعكس - تكون جزءاً جوهريًا من الدين . . . وكيف يوجد الاختلاف، والحقيقة لا تقوم إلا على الشريعة، في أساسها وفي سندها »[٢] .

ونحب أن نضيف شيئًا يعتبر أساس اختيارنا لضم بحث إسلام عبد الواحد يحيى لهذه الأطروحة رغم قلة دراساته الإسلامية، وهو : أن هذا المفكر قد تعرض لعداوة الكنيسة وحربها؛ لأنها رأت في توجهاته تدميراً لما بقي لها من نفوذ، خصوصًا وقد راجت مؤلفاته، وأثرت في إسلام عدد من المفكرين الأوروبيين. كما إنه قد لاقى الموقف نفسه من الدوائر الهندوسية المحافظة. ويبدو واضحًا أنه لقي المصير نفسه في الفكر الإسلامي المعاصر، وفيما عدا الشيخ عبد الحليم محمود، فإنني - شخصيًا - لا أعرف مسلمًا قام بدراسة إنتاجه. ويتأكد هذا بشكل واضح عندما نعلم أنه لم يترجم

١- المنقذ من الضلال، طبعة عبد الحليم محمود. مقال / لمحة عن التصوف، عبد الواحد يحيى غينون : ص ٢٢٣، ٢٢٤ .

٢- المرجع السابق : ص ٢٣٠ .

أي عمل من أعماله إلى العربية رغم الأهمية الكبرى التي تكتسيها مؤلفات مثل (الشرق والغرب) و(أزمة العالم الحديث)[1] ، وخصوصًا ما ألفه عن التصوف الإسلامي .

وقد نفهم جيدًا السبب في عدم ترجمة كتبه الأخرى التي استندت بشكل مباشر على الفكر الهندوسي ، لكن عدم ترجمة الكتب النقدية التي ذكرتها رغم دقتها وجدتها وإحاطتها بمرجعيات وميول وخصائص الحياة الفكرية والاجتماعية في الغرب المعاصر ، تدل على الجهل المطبق بالرجل في عالم الإسلام . ويزيد هذا الأمر جلاء أن الأوروبيين قد أخرجوا حوالي ثلاثمئة عمل عن هذا المفكر مع انعدام أي عمل قدمه دارس مسلم . وهذه الظاهرة تدل في الحقيقة على شكلية الفكر الإسلامي المعاصر الذي لم يهتم إلا بالمستشرقين المسلمين الذين قدموا أعمالاً فكرية تخص الإسلام بشكل مباشر ، أما الأعمال التي تثري المناقشة العلمية في المباحث الروحية والوجودية فإن هذا الفكر يستبعدها بشكل آلي . وقد كان عيب عبد الواحد غينون ، فيما يبدو ، أنه لم يكتب وصفًا للإسلام أو تقريضًا له ، بل اكتفى بأن عاش مبادئه روحيًا ، مع تفضيل العيش مع المسلمين بجسده وقلبه ، مقتصرًا في كتاباته - في الأساس - على مخاطبة العالم الذي كان يحتاج إلى الإنقاذ ، أي الغرب المعاصر .

٤ - **رجاء غارودي** : حكم الشيخ عبد العزيز بن باز على المفكر الفرنسي المعاصر رجاء غارودي بالكفروالنفاق ، فقال : «كثر الكلام على الرجل المسمى روجيه غارودي ، الشيوعي الفرنسي الذي (ادعى) أنه دخل الإسلام عن اقتناع ، ففرح بذلك بعض المسلمين ، وجعلوه عضوًا في المجلس الأعلى العالمي للمساجد وصار يحضر الندوات ، متحدثًا ومناظرًا ، ثم لم يلبث أن (تكشفت حقيقته) وافتضح أمره ، وبان ما كان يخفيه في صدره من (حقد) على الإسلام والمسلمين ، وأنه لم يزل على (كفره) و(إلحاده) فانضم إلى أشكاله من المنافقين »[2] .

---

١ - قمتُ أخيرًا بترجمته ، وأنا بصدد إنجاز دراسة عن فكر غينون تصديرا له .

٢ - مجلة البحوث الإسلامية ، الرياض ، عدد ٥٠ ، مقال (بيان حكم الشرع في الجارودي) ، عبد العزيز بن عبد الله بن باز : ص ٣٦١ .

وقد رد الشيخ البوطي على اتهامات الشيخ ابن باز - دون أن يسميه - وأشار في رده إلى السر في هجوم فريق من علماء المسلمين عليه، وهو رفضه استغلال بعض الجهات لاسمه، فلما لم يستجب لهم « اتخذوا منه موقف المستهين بشأنه ثم المعادي له والمشكك في إسلامه »[١]. وبين الشيخ البوطي - عن معايشة للرجل وفكره - صدق إيمانه فقال : « إن ما رأيته بعيني من تحول غارودي من أقصى درجات العنجهية، اعتداداً بماركسيته، إلى أقصى درجات التذلل عبوديةً لله عز وجل، في مصلى متواضع ليس فيه إلا طلبة جزائريون - بجامعة قسنطينة - . . . وقد انفض العلماء والدعاة الإسلاميون طلبا للراحة، مترخصين في تأخير صلاة المغرب إلى العشاء، أقول : إن هذا التحول . . . لا يمكن أن يفسر إلا بصدق التوجه إلى الله »[٢].

ومن المفيد أن ننقل هنا رأي الشيخ البوطي في فكر غارودي وأخطائه، لأنه قد أصاب عين الحق فيما يخص غارودي، إضافة إلى صلاحيته للتعميم على كل المفكرين الغربيين المسلمين المعاصرين. وقد أوضح الشيخ أن غارودي « لم يكن ينظر إلى نفسه على هذا الاعتبار - أي نظرة المسلمين له باعتباره قادراً على التعبير عن فقه الإسلام - لقد كانوا يدعونه محاضراً ومعلمًا، وكان واضحًا أنه يحاول الاستفادة من كل ما يسمع ». وقد كان هذا المفكر مضطراً للمحاضرة « ومن غير المتوقع أن تأتي أفكاره وتصوراته الإسلامية كلها صائبة ودقيقة، كما لو كانت عصارة سنوات طويلة من الدراسة المتخصصة في الإسلام وعلومه »[٣]. ولذلك أرجع أخطاءه كلها إلى حداثة إسلامه، كما حكم بأن زيادة علمه وتعامله مع الإسلام سيصحح كثيراً من أحكامه، خصوصًا وأن القدرة على ذلك لا تنقصه.

إن الشيخ ابن باز يتهم غارودي لقوله : « انتهيت إلى الإسلام دون التخلي عن اعتقاداتي الخاصة وقناعاتي الفكرية »[٤]. وبغض النظر عن عدم محاولة الشيخ ابن باز

---

١ - المجاهد الأسبوعي، الجزائر، عدد ١٨٨٥ : ص ٢٢ .

٢ - المجاهد الأسبوعي، عدد ١٨٨٥ : ص ٢٢ .

٣ - المرجع السابق .

٤ ـ مجلة البحوث الإسلامية، الرياض، عدد ٥٠ - مقال (بيان حكم الشرع في الجارودي) : ص ٣٦٢ .

فهم هذه الجملة، فإنها بالنسبة لنا تعد أحسن تعبير عن الباب الذي دخل منه غارودي إلى الإسلام، إضافة إلى تلخيصها لرحلته الطويلة في البحث عن الحقيقة التي وجدها أخيراً في الإسلام، الذي كان اعتناقه له مجرد تحصيل حاصل، بحيث انطبق ما توصل إليه بالبحث الحثيث في الثقافات والديانات والفلسفات المختلفة مع ما ينقله الإسلام في بعض آياته وجملة من أحاديث نبيه.

وقد ابتدأت رحلة غارودي الفكرية مع الماركسية التي آمن بفلسفتها الإلحادية، وألف فيها جملة من الدراسات، مثل: النظرية المادية للمعرفة (١٩٥٣م)، والإنسانية والماركسية (١٩٥٧م)، كارل ماركس (١٩٦٥م)... وكانت مرجعيته الوحيدة في هذه المرحلة تعتمد على التفسير المادي للظواهر ولحركة التاريخ، ويبدو ذلك بشكل واضح في إحالاته المستمرة إلى الجدلية المادية، وقطبيها ماركس وأنجلز [١]، ولكن حريته واستقلاله الفكري ظل أساسيًا في تكوينه، ويبدو ذلك في نقده للتطبيقات الماركسية المختلفة، كما هو واضح في كتاب (دراسات نقدية للماركسية وتطبيقاتها: واقعية دون حدود) الذي نشره سنة ١٩٦٤م.

وظل غارودي طيلة المرحلة الماركسية يحكم (بالعدم) على كل الديانات، التي كانت عظمتها الوحيدة بالنسبة إليه هي محاولة الإجابة عن أسئلة، مثل: ما معنى الموت والحياة؟ وما هو أصل الإنسان؟ ولكنها تجاوزت مجالها حين ادعت الصدق المطلق «وإتيانها بالجواب الدوغماتي المرتبط دومًا بمستوى المعرفة، الجواب الذي يزعم بأنه مطلق والذي يدعي القدسية، في الوقت الذي يحمل فيه العلامات والسمات المؤقتة لحقيقة معينة» [٢]. ويجب أن نلاحظ هنا محدودية المرجعيات الدينية التي كان يعتمدها في تنظيره، إذ لم يخرج عن اليهودية التي أخذ عنها - فيما نرى - طابع ارتباط الدين بتاريخ محدد ومحدود وشعب مختار، وكذلك الأمر بالنسبة للمسيحية التي علمته عقيدتها التي تدور حول تأليه إنسان، أن الإنسان هو جوهر الدين؛ ولذلك راح

---

١ - انظر / حول الدين، رجاء غارودي. و في سبيل ارتقاء المرأة، رجاء غارودي: ص ٨، ٩، ١١...

٢ - انظر / غارودي، سيرج بيروتينو: ص ٢٢٣.

يختصر الدين في كونه تعبيراً عن اهتماماته وفكره، وخصوصًا سعيه نحو الكمال، وعلى هذا فقد كان الله سبحانه وتعالى بالنسبة إليه تعبيراً عن مشروع غير مكتمل هو الإنسان ذاته، يقول: « إذا رفضنا الاعتراف حتى باسم الله، فهذا دليل على أنه يفرض علينا - ويعني وجوداً وواقعًا - في الوقت الذي نعيش (متطلبًا) لا يرتوي من المطلق والكمال والقدرة والكلية إزاء الطبيعة . . . يمكننا أن نعيش هذا المتطلب . . . ولكننا نعجز عن تصوره أو تسميته أو انتظاره، كما أننا لا نملك قدرة تحويله إلى أقنوم يحمل اسم التجاوز والتعالي، ذلك بأنه لا يسعني أن أقول كل ما أرغبه عن هذا الكمال . . . سوى نعته بأنه (قائم)؛ لأنه في (تأجيل) مستمر، في (نمو) دائم كالإنسان ذاته تمامًا »[١]

وقد ابتدأت المرحلة الثانية في سعي غارودي نحو تحصيل الحقيقة بدءاً من السبعينات، حيث حاول تحصيل مصادر جديدة تغذي الأمل في مستقبل الإنسان والحضارة خارج المرجعية الماركسية، ومن أجل إثرائها بالذات، وهنا ابتدأت رحلة تعرفه على الديانات فكتب (كيف أصبح الإنسان إنسانيًا) سنة ١٩٧٨م، و(مشروع الأمل) عام ١٩٧٩م، وأنشأ مشروعه (من أجل حوار بين الحضارات) في السنة نفسها، وكان توليه إدارة المركز الدولي لإقامة هذا الحوار، والذي يوجد مقره في إسبانيا، بدء تعرفه الحقيقي على الإسلام الذي لم يكن التعرف عليه في ذلك الوقت يتم « لاعتبارات عاطفية، وإنما بسبب مضامين موضوعية »[٢] .

ويجدر التنبيه إلى عدم وجود فرق كبير بين كتابات غارودي عن الإسلام قبل اعتناقه له وتلك التي كتبها بعد ذلك، إلا من حيث عمق وتركيز هذه الأخيرة. ويعود ذلك إلى أن محرك غارودي الأساسي كان البحث عن فلسفة كونية يجد فيها كل إنسان مجالاً للإبداع والعمل. وقد بحث عن الإقناع بهذه الفكرة حين كان ماركسيًا، وتأكدت لديه في دراساته الأولى للأديان، ومن هنا يصح وصف الدكتور محمد ياسر لكتاباته بأنها « تعكس اهتمامه الشديد بإقامة صرح الأخلاق الإنسانية من خلال حرصه

---

١ - المرجع السابق: ص ٢٢٤ .

٢ - الإسلام دين المستقبل، رجاء غارودي، مقدمة الطبعة الفرنسية، علي مراد: ص ١٧ .

على تكريس الدعوة إلى حقل من القيم الإيجابية، يستقطب مجموعةً كبيرةً جدًا من العقائد والأفكار والمواقف . . . في هيئتها التكوينية الأولى، ويسير بها إلى حال من التكامل المشترك بحيث تخضع جميعها للمشاركة في التأثر والتأثير»[١]. ولكن من الخطأ تمامًا أن نتوقف عند هذه المرحلة في فكر غارودي، واعتبارها نهاية نمو واكتمال هذا الفكر، ذلك أن دراساته التالية للإسلام قد جعلته ينتبه إلى أن هذه (الكونية الدينية) توجد بحذافيرها وبشكل مكتمل في الإسلام، وهذا هو السبب الأساسي - والوحيد في رأينا - لاقتناعه بصدق المصادر الإسلامية ورسالة نبينا عليه الصلاة والسلام.

ومعنى الكلام السابق أن دليل صدق الإسلام لم يتأت لغارودي من دراسة مباشرة في وجوه إعجاز القرآن الكريم، ولا في فقهه، بل إن الدليل الوحيد هو (عالميته)، ذلك أن أي دين يحصر إلهه في دائرة ضيقة خاصة بجيل، أو بتاريخ مرحلة، أو بجنس معين يناقض مبدأ تسامي الله ومطلق عدله وواحديته، ولسر الخلق نفسه، أما احتواء هذا الدين على التوحيد المطلق الذي ينعكس على البشر في شموليته لكل الخلق فمعناه صدق خطابه وعدم تحريف أصوله، وقد كان هذا الدين هو الإسلام، الذي رأى غارودي فيه - فيما نعتقد - صورة عن الله تعالى في تساميه وإطلاقه.

ولعل هذه العالمية التي كان ينشدها غارودي هي التي جعلته يتعلق بالإبراهيمية، باعتبارها أساسًا لحوار الأديان، وقد زاد من تعلقه بها أن وجدها في الإسلام غضة حية، فقال: «وفي جوهر هذه التجديدات كانت هناك الرغبة في العودة إلى الإيمان الأولي - الإبراهيمي - لقد أعيد التذكير بإيمان إبراهيم . . . أعيد التذكير لهذه المجتمعات اليهودية الغارقة في طقوسية ميتة، وللمسيحيين الذي جعلتهم سفسطات اللاهوتيين ينسون رسالة يسوع الناصري الأساسية. لقد اعترف القرآن بشرعية أنبياء التوراة . . . إن الوحي الذي بشر به موسى، وإنجيل يسوع هي كلام الله . . . إن كلا من هذه الإلهامات حلقة في حقيقة إلهية واحدة، حتى ولو أن الرسالة قد شوهت»[٢].

١ - انظر / الأخلاق والدين، رجاء غارودي، كلمة الناشر: ص ٥ .

٢ - الإسلام دين المستقبل: ص ٣٤ .

وبناء على الإبراهيمية طالب غارودي المسلمين بالرجوع إلى القرآن الكريم الذي يؤكد هذا الأصل، وينص على خصوصية اليهود والنصارى، كما طالب في الوقت نفسه من هؤلاء أن يقبلوا بمبدأ التجلي الإلهي لمحمد - ﷺ - إذ «مهما كان الرأي الذي يحمله الشخص غير المسلم عن القرآن فإنه لا يمكن أن يكون هناك حوار حقيقي إذا لم نعترف أنه إشراقة إلهية، وإيمان يربط الإنسان بأصله وبغايته، ويعطي معنى لحياته»[1].

ومعنى هذا أنه أراد أن يصل إلى تحقيق أرضية مشتركة يتفق عليها أصحاب الديانات، وتكون أصلاً للحوار بين الحضارات. وهذا هو السر الوحيد فيما نرى لتعلقه بالصوفية، ونقده المتواصل للتيارات الأصولية في الديانات الثلاث، ذلك لأنها في الإسلام مثلاً لم تكتف بتحريف الوحي وتوجيهه وجهة مادية جامدة تقضي على حيوية الإسلام وشموله وروحانيته، بل وقفت حجر عثرة في سبيل وصول الرسالة الإسلامية إلى جميع القلوب، إضافة إلى كون الأصولية الإسلاماتية - كما يسميها - هي عمدة منع التقارب بين الديانات.

ولا بد أن نعترف هنا بجمال ما يدعو إليه غارودي، ولكنه نسي في سعيه لتحقيق هذه المصالحة أن الإسلام هو الذي عرض ذلك باعترافه بكل الأنبياء، وبقبوله الوجود الفعلي لجميع الديانات، أما هذه الديانات فقد رفضته، ليس هذا فقط، بل إنها لا يمكن أن تقبله - كما يدعو إلى ذلك -؛ لأن في ذلك إبطال لمشروعيتها ذاتها.

والحقيقة أن غارودي لم ينتبه إلى ما أشرنا إليه قبل قليل - أو انتبه ولكنه فتح باب الأمل - ولذلك راح يحاول أن يحيي الرسالة الإبراهمية للإسلام، وذلك بتحليله للتيارات الفلسفية الإسلامية التي عرفتها حضارته، وهو يرد التيار الفلسفي الإسلامي الأرسطي ممثلاً في ابن سينا والفارابي، كما يرد تصوف الفقهاء كالإمام الغزالي، ونراه يرحب ترحيبًا شديدًا بما أسماه (الفلسفة التنبؤية) التي مثل لها بموقف أبي الفتوح السهروردي؛ لأنه «يسعى في كل مؤلفاته، مناقضًا لأرسطو وأتباعه، إلى عدم الفصل بين الحكمة وتجربة الصوفيين: تجربة وجود وولادة الكائن المعاشة، وليس فقط

---

١ - المرجع السابق: ص ٣٥ .

المدركة بالفكر» [١] . وأكبرَ غارودي موقف ابن عربي الذي ربط بين الروح والشريعة، والقائل: « إن العمل هو المظهر الخارجي للإيمان، إنه يكشفه ويظهره، الإيمان هو المظهر الداخلي للعلم، والعمل يزكيه ويؤججه» [٢] . وبالنسبة لغارودي فقد كان تيار المتصوفة الحلولية في موقفها من الإيمان والعمل هو صلب رسالة الإسلام، كما دعا إليها نبينا عليه الصلاة والسلام، إذ لم تكن دعوته إلى دين جديد، بل جاء « ليجدد الإيمان الجوهري الذي وجد في إيمان إبراهيم التعبير المثالي عنه »[٣] .

وإجمالاً، فقد كانت بواعث جارودي لتقديم الصوفية ترجع إلى إحساسه بأنها أحسن تعبير عن روح الإسلام، إضافة إلى كونها وسيلة لتحقيق المصالحة بين الديانات، وذلك لتسامحها، وهذا أمر كان غاية حياته نفسها، وقد ظل يسعى إلى تحقيقه من منطلق عقلي صرف، ولذلك فإن العثور عليه في الإسلام كان بالنسبة إليه دليلاً على صحته وصحة الاتجاه الذي أبرزه وهو التيار الصوفي، ومعنى ذلك أنه قد سار من نقطة خارج الإسلام فوجد نفسه داخل مركزه. وقد كان غارودي وظل يعتقد في تطابق العقل والروح مع الدين الصحيح، ولذلك يبدو لي أنه كان يتحدث عن نفسه عند عرضه قصة لفيلسوف ابن الطفيل (حي بن يقظان)، إذ كان حي مندمجًا « تمامًا في الطبيعة، ساهرًا حتى على المحافظة عليها ، واعيًا بمسؤوليته عنها، إنه يحقق شريعة الله بشكل تام دون أن يقوده إليها تراث ولا قوانين مجتمع، ويصل إلى كشف رموز وآيات التجلي الإلهي » ، وهذا هو غارودي الذي عرف الله تعالى في الوحدة الأساسية للدين كما تتجلى في الكون بمجرد التأمل والسعي إلى تحصيل (المشترك العام). ولما لحق (أسال)، الذي كان مسلمًا، بحي وعرضًا على بعضهما ما توصلا إليه « أدركا ما هو مشترك بينهما، واكتشف أسال أن حيًا يساويه من حيث المعرفة ». ولما عرض أسال على حي - أي على غارودي - الإسلام كان « مستعدًا لاحترام هذا الإيمان وهذه الممارسة إذ كان يشكلان، وبشكل مسبق، شريعة حياته العميقة » [٤]. ولهذا الأمر قلنا

---

١ - المرجع السابق: ١٢٢ .
٢ - المرجع السابق: ص ١٢٥ .
٣ - المرجع السابق.
٤ - المرجع السابق: ص ١٢٩ .

عن الجملة التي كفر على أساسها الشيخ الباز غارودي أنها تعبير عن واقع حاله على الحقيقة، أي عن الرحلة التي قادته من التحقق من أصول الدين الصحيح بواسطة العقل، إلى استخراج هذه الأصول من دين موجود بالفعل وهو الإسلام، ولذلك لم يغير إسلامه الرسمي - ما عدا في المجال الفقهي - من عقيدته شيئًا.

هذا بالنسبة لدوافع إسلام غارودي، أما بالنسبة لإسهامه في الدفاع عنه وبيان حقيقته للغربيين، وكذلك إسهامه في الفكر الإسلامي المعاصر فقد كان كبيرًا. وقد ركز في فهمه للإسلام على أن هذا الدين يتميز تميزًا كليًا عن غيره في تشكله من بعدين أساسيين، وهما: التسامي والأمة، والإسلام لذلك « هو تلك النظرة إلى الله والعالم والإنسان التي تفرض على العلوم والفنون، وعلى كل إنسان، وكل مجتمع، فكرة بناء عالم إلهي وبشري بشكل لا يقبل التجزؤ »[١]. وركز على بيان محورية وحدانية الله وتساميه في التأثير على فكرة الأمة، وكونه أساسًا لكل مميزات التصور وبناء المجتمع الإسلامي. إن لا إله إلا الله ليست إيمانًا قائمًا على نبذ كل أشكال الشرك فقط « وإنما على جعل كل سلطة وكل معرفة شيئًا نسبيًا . . . إن الله هو أكبر من أكبر الملوك، وله وحده يتوجب الاحترام المطلق والإجلال. . . لقد أعطى التأكيد الجذري والمتصلب للتسامي أساسًا جديدًا بشكل جذري للأمة »[٢]. وقد نبه على أن هاتين الحقيقتين هما مدار الدعوة النبوية، حيث ركز محمد - ﷺ - في مبدأ الشهادة ذاته على أن هناك حركة صاعدة يتجه فيها الإنسان لإدراك أن الله واحد، أما شهادة أن محمدًا رسول الله « فتحدد الحركة النازلة؛ لأن محمدًا هو المثال الأعلى لكل حقيقة تعتبر وحيًا من الله ورمزًا له »[٣].

وقد قادت فكرة محورية التوحيد الإسلامي غارودي إلى إدراك متميز للتصور الإسلامي الموجودات، إن الإسلام عنده دين علم وعمل، « فبالنظر إلى أن كل شيء

---

١ - المرجع السابق: ص ٢٣.
٢ - المرجع السابق: ص ٣١.
٣ - المرجع السابق: ص ٣٢.

في الطبيعة هو (أمارة) على الحضور الإلهي تصبح الطبيعة، كالعمل، ضربان من ألوان الصلاة، ومنفذًا إلى الاقتراب من الله »[1]. وقد انطبعت هذه الخاصية التوحيدية في كل شيء إسلامي، سواء في الفن أو الاقتصاد أو السياسة، كما منح التوحيد معنى الحياة، وقضى على الطغيان، إضافة إلى قضائه على اغتصاب (المقدس). وقد أبان غارودي عن تفرد تصور الإسلام للعلاقات في المجتمع المسلم، إن الفرد هنا ليس محوراً للوجود والاقتصاد كما هو في الليبيرالية، والأمة ليست غاية كما هو الحال في الشيوعية والفلسفات المؤلهة لمفهوم الدولة، إن الفرد جزء من الأمة التي لا تهدف بذلك إلى تثبيت وجودها، بل إن سعيها هي أيضًا متوجه نحو تحقيق هدف أسمى حدده الله، وعلى هذا فإن الجماعة متسامية بالنسبة للفرد، ولكن الله ذاته يبقى متساميًا بالنسبة للجماعة[2].

وتبدو ميول غارودي الروحانية - التي لا تعطل الشريعة باعتبارها أساس بناء الأمة - في تفسيره لشعائر الإسلام، فالصلاة : « مشاركة الإنسان، بشكل واع في تسبيحة الحمد التي تربط المخلوق بخالقه، إن الصلاة تدمج المؤمن بهذه العبادات الشاملة، فحين يقوم مسلمو العالم . . . ووجهتهم الكعبة . . . فإنهم ينتظمون على شكل دوائر متحدة المركز، في طواف القلوب المنجذبة نحو مركزها ». والصيام : «انقطاع إرادي في إيقاع الحياة . . . ». أما الحج « فلا يجسد فقط الحقيقة العالمية للأمة الإسلامية ككل، ولكن بالنسبة لكل حاج على حدة، فإنه يُحيي فيه الشوق الباطني نحو مركز ذاته »[3].

وعلى مستوى دفاع غارودي عن الإسلام فإننا نراه يسلك في ذلك مسلكين، يهدفان إلى :

---

١ - وعود الإسلام: ص ٨٩ .

٢ - السابق: ص ٧٥ .

٣ - الإسلام دين المستقبل: ص ٣٥ ، ٣٦ .

أ - **تحقيق وعي الغرب بإشكالياته وإمكانية إسهام الإسلام في حلها:** وقد أسس غارودي لذلك ببحثه في إشكاليات الحضارة الغربية المعاصرة وعناصر ضعفها التي تكمن في الفردانية، إذ « الصراع المركزي والحيوي في هذا العصر هو المناقشة الأساسية للفكر الانتحاري للتطور والنمو على الطريقة الغربية، وهذه إيديولوجية ترتكز على الفصل بين العلوم والتقنيات (أي تنظيم الوسائل من أجل الحصول على قوة عظمى) وبين الحكمة (أي التفكير بالهدف ومعنى الحياة) .

وهذه الإيديولوجية المتصنعة بتمجيد الفردية تسلب الإنسان أبعاده الإنسانية الحقيقية، (أي) التسامي، أي الإمكانية الدائمة لرفض انحرافات الماضي والحاضر لإيجاد مستقبل جديد والانضمام إلى جماعة »[١] .

وقد وجد غارودي الحل في وجوب التقاء الحضارات من أجل إيجاد كل حضارة حلولا لمشاكلها، وأول الخطوات في ذلك هو الدعوة إلى إعادة الحوار بين حضارتي الشرق والغرب لوضع حد للنظرة الفردية الانعزالية الانتحارية في الغرب. وقد قام غارودي بإثبات خطأ رفض الغرب للإسلام « الذي كان يمكنه، وما زال في وسعه، ليس فحسب أن يصالحه مع (حكم) العالم الأخرى، ولكن أن يساعد على الوعي بالأبعاد الإنسانية والإلهية التي بتر عنها بتطويره، من جانب واحد، لإراداة القوة فيه على الطبيعة وعلى البشر، ذلك أن الإسلام لم يكمل ويخصب وينشر أقدم وأسمى الثقافات، وإنما نفخ في إمبراطوريات مفككة وحضارات مشرفة على الموت روح حياة جماعية جديدة »[٢] .

ب - **تصحيح نظرة الغربيين للإسلام :** وقد ركز غارودي في هذا الجانب على بحث أسباب رفض الغربيين التاريخي لعالم الإسلام، وما نتج عن ذلك من تشويه للدين الإسلامي وحضارته، وقد قامت بهذه المهمة دوائر كثيرة لعب فيها الاستشراق دوراً هامًا، حيث كان « يهدف إلى تذليل العقبات في وجه مشروع تبشيري، وقد لعب

---

١ - المرجع السابق: ص ٢٢ .

٢ - وعود الإسلام: ص ١٧ ، ١٨ .

الاستشراق، في أحيان كثيرة، هذا الدور المشبوه لصالح الكنيسة أو السياسة أو الاستعمار، أو لجعل الشرق يتناسب مع رغبات وحاجات السيطرة الغربية [١] .

وعمل غارودي على رد كثير من هذه التشنيعات الغربية على الإسلام، وكان أكثرها رسوخًا في الغرب كون الإسلام نتاج للبيئة الدينية والاجتماعية السائدة في الجزيرة العربية قبل البعثة المحمدية . والملاحظ أن غارودي قد وقف هنا موقفًا معاكسًا تمامًا للفكر الماركسي، فأبطل إمكانية تفسير نشأة الإسلام وانتشاره دون الإسلام ذاته . وقد قرر هذا الأصل قبل إسلامه، وأكده في كتاباته الإسلامية، يقول : « إن بزوغ فجر الإسلام وانتشاره طرح مشكلة خاصة، وهي أنه من العبث أن نكتفي بالقول : إن مكة والمدينة، كانتا نقطة تلاقي الطرق التجارية الكبرى؛ لأن هذا يدفعنا إلى الافتراض بأنه في هذا الملتقى، ملتقى الحضارات، اختلط كثير من الأديان والثقافات ولم يكن الإسلام إلا نتيجة أو ناقلاً لهذا المزيج، بل إن الأمر على عكس ذلك؛ لأنه انبثق عبر مدينتي مكة والمدينة إيمان واحد، وروح جماعية واحدة دامت عدة قرون، ومن هنا ولدت ثقافة جديدة أخصبت وجددت بقية الثقافات الأخرى » [٢] .

ولما تقررت هذه الحقيقة فقد أصبح من العبث تطبيق المنهج الماركسي الباحث « عن محرك التاريخ في حالة التقنيات والعلاقات الاقتصادية وصراع الطبقات . إن (اختيار) النبي وانتصاره لا يمكن أن يفهم بدون الاعتراف بمكانة أولى نوعية للإسلام . يمكننا ، دون جدوى، أن نستنفد مخزون التفسيرات الاقتصادية والسياسية والعسكرية فإن انتصار الإسلام مستغلق على الأفهام بدون الإسلام كعقيدة، وكجماعة قائمة على هذه العقيدة » [٣] .

وقد أقام غارودي على تفسيره السابق رفضه للفكرة الغربية التي تجعل من الإسلام دينًا غازيًا، وأعطى لحركة الفتوح بعدها الديني الخاص . ومن هذا المنظور أبطل المشابهة

---

١ - الإسلام دين المستقبل : ص ١٧٤ .
٢ - المرجع السابق : ص ٢٣، ٢٤ . وانظر / وعود الإسلام، رجاء غارودي : ص ٢٣ .
٣ - وعود الإسلام، رجاء غارودي : ص ٢٤ .

بين انتشار الإسلام وأي حركة سبقته أو أتت بعده، إذ « لم تكن الجزيرة العربية آهلة بالسكان، ولم يمتلك العرب مثلما كان في بلاد فارس أو بيزنطة . . . فالإمبراطورية العربية لم تقم إذن على مبدأ القوة »[١]. وبناء على هذا حدد المبادئ التي يجب أن تعمل في فهم هذا التوسع السريع، وهي« الإيمان الذي غرسه النبي - ﷺ - في النفوس، والجماعة التي قامت على هذا الأساس، والإسلام هنا جاء ليوقف الفوضى التي عمت العالم آنذاك بفضل رؤيته الديناميكية للعالم والمجتمع »[٢].

وراح يفند تهمة انتشار الإسلام بالسيف، ولكنه وقع عند تحليله لمبدأ القوة في الإسلام في أخطاء واضحة تدل على قلة فقهه، كما هو واضح في ربطه بين القاعدة الإسلامية (لا إكراه في الدين) وآيات الجهاد، وتقريره بعدها أن الإسلام، وإن لم يستبعد المغالبة إلا أنها « غير مقبولة إلا من أجل الدفاع عن العقيدة »[٣]. وكان الأولى أن يفصل بين الموضوعين فيقرر الأصل الإسلامي في الحرية الدينية، باعتبارها تتعلق بالقناعات الشخصية التي لم يكن الإسلام يجبر عليها أحدًا، وبين مبدأ المغالبة الذي يعتبر حقيقة من حقائق الوجود، بحيث يستحيل أن يعمل الإسلام على تعطيلها.

وقد رد غارودي اتهام الغربيين للإسلام باحتقار المرأة وإذلالها، وأوضح ضرورة التمييز بين مبادئ القرآن الكريم في الموضوع وبين تطبيق الدول الإسلامية. وهو وإن لم يبحث موضوع سلطة الرجل على المرأة بتوسع، إلا أنه ذكر شيوع هذه السلطة في جميع المجتمعات، وركز على أسبقية إعطاء الإسلام للمرأة حقوقها المعنوية والمادية قبل الغربيين بمئات السنين، كما دافع عن تعدد الزوجات ضمنًا حين أشار إلى كذب الغربيين حين يقررون الزواج الآحادي في القوانين « بينما المعمول به فعلا هو تعدد الزوجات »[٤]. ولكنه مع هذا عمل على تشجيع حصر التعدد في حدود ضيقة إذ ذكر أن الإسلام يشترط فيه العدالة التامة، اقتصاديًا وعاطفيًا وجنسيًا. ويعود هذا الخطأ

---

١ - الإسلام دين المستقبل: ص ٢٤٦ . وانظر / وعود الإسلام، رجاء غارودي: ص ٢٣ .

٢ - نداء إلى الأحياء، رجاء غارودي: ص ٢٠٦ .

٣ - وعود الإسلام: ص ٤٥ .

٤ - الإسلام دين المستقبل: ص ٨٢ .

الذي يجعل العدالة العاطفية إحدى الشروط التي يجب توفرها في التعدد، مع أن العدالة في هذا الأمر - وفي كل العلاقات العاطفية الإنسانية - مستحيلةٌ مطلقًا، إلى سعيه لتحقيق قبول الغربيين للإسلام، أو هو ناتج عن قلة فقهه، كما هو الحال عندما رأى أن المرأة في القرآن « لم تخلق من ضلع آدم، كما هو الشأن بالنسبة لما يقرر أهل الكتاب، بل إنها زوج من زوجين »[١]. ولو تأمل غارودي لعرف أن ما اعتبره تناقضًا، فحاول أن يتهرب منه ليس كذلك في الإسلام، إذ إن خلق المرأة من آدم كما يقرر القرآن الكريم ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ لا ينفي إعطاءها كرامتها سواء بسواء مع الرجل.

٥ - مراد هوفمان : ولد المستشرق الألماني المسلم مراد هوفمان في ١٩٣١م لأسرة كاثوليكية، وبدأ دراسته الجامعية بنيويورك في ١٩٥٠م، وحصل على الماجستير في القانون الأمريكي من هارفارد عام ١٩٦٠م، وقد عمل في الإدارة الخارجية الألمانية من ١٩٦١م إلى ١٩٩٤م، تولى خلالها إدارة استعلامات حلف الناتو، وعيّن بعدها سفيرًا في الجزائر سنة ١٩٨٧م، وانتقل منها إلى المغرب سنة ١٩٩٠م حيث تولى المنصب نفسه إلى أن بلغ سن التقاعد سنة ١٩٩٤م، وهو الآن يعيش في تركيا[٢].

ويعتبر مراد هوفمان - كما تدل على ذلك كتاباته - من الغربيين الذي دخلوا الإسلام عن دراسة موضوعية لأصوله العقدية والتشريعية، هو من أنشط الغربيين العاملين في مجال الدعوة إلى الإسلام، ومن أثراهم فكرًا، وقد أخرج منذ إعلان إسلامه سنة ١٩٨٠م مجموعة من الكتب، بدأها (بيوميات ألماني مسلم) الصادر سنة ١٩٨٥م، و(الإسلام كبديل) الذي نشر في ألمانيا سنة ١٩٨٢م، و(الإسلام عام ٢٠٠٠). وكلها مؤلفات يزاوج فيها بين الخطاب الموجه إلى العالم الغربي، حيث يركز على كشف نقائص الفكر والحياة في الغرب، والتعريف بحقائق الإسلام، وبين دراساته النقدية التي تتوجه إلى المسلمين لتقويم ما يرى أنه (حيدة) في تصورهم لدينهم.

---

١ - المرجع السابق.

٢ - انظر / تعريف دار الشروق بمراد هوفمان في صفحة الغلاف لطبعتها لكتابه (الإسلام كبديل).

أ- وفيما يخص الموضوع الأول فقد عمل هوفمان على رصد تصور الغربيين للوجود والإبانة عن وجوه خطئهم فيه، وهي الأمور التي أرجعها إلى شيوع (الشكية) و(الفردية) منذ القرن التاسع عشر، وازدياد الشعور بذلك مع « انهيار الماركسية والداروينية والفرودية » [١]. وقد ركز في خطابه الموجه للغرب على بحث علاقات العالمين الإسلامي والغربي، وأبان عن أشكال العلاقات السياسية المعاصرة القائمة بين الكتلتين، والظلم الكبير الذي تعرض له المسلمون من قبل السياسات الغربية، التي ظلت تنظر إلى الإسلام من منظور الكراهية المغروسة منذ قرون في نفسية الغرب، والتي تعود بالأساس إلى الأسباب الدينية والحروب المتواصلة بينهما [٢].

ومن الواضح أن تحديد هوفمان لهذا السبب النفسي التاريخي كمحور في علاقات العالمين يرجع إلى تحليله لمواقف الحكومات الغربية من الأحداث السياسية في عالم الإسلام، والتي لا يستطيع أحد فهم غرائبها إلا بإعطائها بُعدها التاريخي، وذلك لانعدام وسائل التفسير التي ترجع إلى الأحداث ذاتها، ومن ذلك تقريره « أنه من المفارقات الطريفة أنه يمكن تحريك ملايين الغربيين لقضايا إنسانية كبرى مثل اعتقال الحكومة الصينية لأحد المنشقين، أو حتى قضايا حيوانية مثل الرفق بالكلاب . . . ولكن ليس لذبح مئتي ألف مسلم في البوسنة» [٣]. ومن ذلك أيضًا محاولة الغربيين رد كل نقيصة تقع من المسلمين إلى دينهم، وغرابة هذا الموقف تتبدى حين يرتكب الغربيون الأمور نفسها فلا تلصق بأديانهم، بل يحاول الغرب أن يجد لها تفسيراً خارج إطار العقيدة، وقد كتب : « عندما ننسب أفعال صدام حسين للإسلام، فلماذا لا ننسب جرائم ستالين لكونه مسيحيًا أرثوذوكسيًا، وجرائم هتلر لكونه مسيحيًا كاثوليكياً » [٤]

وقد خضعت أفكار هوفمان السابقة لعمله الدؤوب على توعية الغرب بإشكالياته

---

١ - الإسلام عام ٢٠٠٠: ص ٣٠ .

٢ - المرجع السابق : ص ٣٣ . وانظر / الإسلام كبديل، مراد هوفمان: ص ١٥٦ .

٣ - الإسلام كبديل: ص ١٦٢ .

٤ - الإسلام عام ٢٠٠٠: ص ٣٩ .

ونقائص علاقاته، وليس ذلك بالأمر العجيب عندما نعلم اهتمامه بتقريب وجهات نظر العالمين الغربي والإسلامي من أجل تحقيق مصالحة تاريخية بينهما. ويقع في هذا المنظور رصده للتطورات الإيجابية التي أسهمت في تحقيق نوع من التقارب بينهما، ومنها التطورات الحاصلة في حقل الاستشراق، حيث كان أول مستشرق مسلم - فيما أعلم - يقف من الاستشراق المعاصر موقفًا جديدًا يتمثل في اهتمامه بإثبات أن هذا المجال لم يعد يتولاه أمثال لورانس العرب، بل « نخبة من الأكاديميين . . . منهم : رينو جينو، تيتوس بركارت، وليوبولد فايس. ومن بين المستشرقين الذين لم يعلنوا إسلامهم : جاك بيرك، ولويس ماسينيون، ودنيس ماسون، وأنا ماريا شمل، الذين بدوا على وشك الشهادة »[١]. وكلهم قد أسهم في تجلية صورة الإسلام للغربيين، كما أن انتشار الإسلام في الغرب ذاته، وانتشار الجمعيات الإسلامية والمساجد - رغم الصعوبات التي يلاقيها المسلمون - من الأمور الدالة فيما يخص تحقيق نوع من القبول الغربي للوجود والخصوصية الإسلامية.

ورغم هذه الفتوحات التي تحققت فإن هوفمان كان صريحًا مع نفسه إلى حد بعيد، ذلك أن أصل الخلاف بين العالمين يوجد في مجال الدين، ومعنى هذا أن المصالحة العالمية المنشودة لن تتم بدون تفاهم ديني، وهو أمر مستحيل التحقيق في الظروف الحالية، إذ إن « هناك في قلب كل دين أساسياته الخاصة. وفي الحقيقة فالتباين واضح، فمحور المسيحية شخص، ومحور الإسلام كتاب، ومحور اليهودية عقد »[٢]، ولكن من الممكن تحقيق جزء منه على الأقل بتغيير في سلوك المتدينين « فليس من الضروري أن يخاطب المسلمون المسيحيين كوثنيين، وعلى الكنيسة أن تتخلى عن شعار : لا خلاص خارج الكنيسة »[٣].

ومن اللافت للنظر أن يعتمد هوفمان على التطورات الحادثة في تصور الغربيين للدين والتدين كأساس لتحقيق سلام بين المسيحية والإسلام. وقد أبدى في هذا الأمر

---

١ - المرجع السابق : ص ١٦ .
٢ - الإسلام كبديل : ص ٤١ .
٣ - المرجع السابق .

وعيًا تامًا واطلاعًا عميقًا على التحولات الحاصلة في الغرب، إضافة إلى ثقة كبيرة في عقيدة الإسلام ذاته، وهي الثقة التي كانت دائمًا حاضرة في فكره، كما يبدو ذلك - مثلاً- من عدم معارضته للحوار بين الأديان، حتى لو لم يحقق كل أهدافه، اعتمادًا على أنه « من المعروف أنه لا يتحول أحد من الإسلام إلى المسيحية »[1] . وقد ابتدأ هوفمان تنظيره لإمكانيات هذا الحوار ببحثه ونقده لتصور الغربيين لعيسى عليه السلام باعتباره إلهًا، معتمدًا في ذلك على ما وقر في الدراسات العلمية الغربية الحديثة التي أثبتت بشرية عيسى عليه السلام، ومبينًا في الوقت نفسه أن هذا هو نفس ما قرره القرآن الكريم منذ قرون بعيدة[2] .

وقد استند إلى هذا الأمر في حكمه بأن التوفيق بين المسيحية والإسلام وارد، لكن بشرط تبني السلطات الكنسية هذا الفهم الجديد لعيسى عليه السلام. ولما كان من المستحيل أن تخطو الكنيسة هذه الخطوة - لأن في ذلك إنكار لذاتها - فقد اعتمد هوفمان على رصد التصحيحات العقدية التي تجري في الغرب بمعزل عن الكنيسة في كتابه (الإسلام كبديل)، وقد قرر في (الإسلام عام ٢٠٠٠) نتيجة ذلك، قال : « لأول مرة منذ ١٤٠٠ سنة قمرية ، تلوح حقيقة أن تتطابق التعاليم المسيحية مع المسيحيين اليهود والصورة القرآنية للمسيح، وإذا تحقق هذا يكون الإسلام قد أكمل مهمته في هذا الميدان، ويبزغ الأمل في حوار (مسيحي- يهودي- إسلامي). ولأول مرة في مجال العقيدة . . . قد يقبل المسيحيون، في النهاية، القرآن على أنه كتاب إلهي موحى به، وبمحمد كمبلغ للكتاب[3] .

ب - هذا بالنسبة لفكر هوفمان فيما يخص تحليله لواقع العالم الغربي وللعلاقات الآنية والمستقبلية بينه وبين عالم الإسلام، أما فيما يخص آراءه في الأصول الإسلامية وتحليله للواقع الإسلامي، فإننا يجب أن نلاحظ أولاً أن هوفمان لا يختلف عن غيره من المسلمين في الإيمان بالوحي القرآني والنبوة الإسلامية، وقد قرر - متحديًا - سلامة

١ - المرجع السابق.
٢ - المرجع السابق: ص ٣٥ . والإسلام عام ٢٠٠٠ : ص ١٩ .
٣ - الإسلام عام ٢٠٠٠ : ص ٢٤ .

القرآن الكريم من التحريف، الأمر الذي يعني أوليته فيما يخص تقرير أصول الإيمان والسلوك لجميع متديني العالم. يقول : « قد ينكر غير المسلم أصالة (الوحي) القرآني، ولكنه لا يستطيع أن ينكر أصالة (النص)، وأنه ذاته ما قرأه محمد حرفًا بحرف. لقد حاول المستشرقون عبثًا، إنكار ذلك دون جدوى، ولو اتبعوا تلك الطرق مع الكتاب المقدس لما بقي منه حتى الأشلاء »[١]. وهو لم يخرج عن الإجماع الإسلامي فيما يخص السنة التي اعتبرها المصدر الثاني للشريعة[٢].

وإذا تتبعنا كتابات هوفمان فإننا نجده يقسم التحديات التي يجب على العالم الإسلامي أن يجد لها حلاً، وذلك من أجل عودته إلى الإسلام، والالتحاق بالركب الحضاري العالمي، إلى قسمين مترابطين بحيث لا تكون هناك أي جدوى من مواجهة إشكاليات أحد القسمين دون الآخر، وهما :

١ - **التحديات الداخلية** : وقد حدد هوفمان في هذا الباب شروط النهضة الإسلامية، وحصر مجالاتها في ضرورة تطوير التعليم التقني، وترقية حقوق الإنسان، وبناء وتطبيق نظرية إسلامية في الدولة والاقتصاد[٣]. وأضاف إلى ذلك جملة من الآراء تتصل بالفقه والعلوم الإسلامية، سنخصصها بعرض مفصل نحاول أن نتبين منه حجم الاتصال العلمي بين هذا المفكر والمباحث الإسلامية، ودوافعه إلى المطالبة بتجديد الفكر الإسلامي. ومن الناحية النظرية الصرفة فقد دعا إلى تمييز واضح بين الإسلام كديانة وبين الإسلام كحضارة، وبين القرآن والسنة، وبين السنة الصحيحة وغيرها، وبين الشريعة والفقه[٤]. أما من حيث التطبيق فقد أبان عن جودة فهمه لجملة من المسائل، كما أبان عن قصور شديد في مسائل أخرى. وتبدو جودة فقهه - مثلاً - في مطالبته بضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم والصحيح من الآثار في فهم ورسم صورة نبينا عليه الصلاة والسلام، فيقول : « متى يفهم المسلمون أنه ليس من

---

١ - الإسلام كبديل : ص ٢٧ .
٢ - المرجع السابق : ص ١١١ .
٣ - الإسلام عام ٢٠٠٠ : ص ٤٦ .
٤ - المرجع السابق : ص ٤٧ .

الإسلام تغيير الطبيعة البشرية لرسولنا المحبوب إلى طبيعة فوق بشرية، أليس سبب خيريته أنه بشر مثلنا ؟ . . . كم هو حجم الخسارة والإساءة في تاريخنا التي سببتها مثل تلك الضلالات ؟ وكم عدد الناس الذين تم تسخيرهم بفكرة البركة ؟ إذا كنت لا تزال في حاجة لأدلة أقترح عليك أن تزور مقابر إدريس الثاني في مدينة فاس» [١] .

وهو مثلاً في معالجته لموضوع العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمانية في الإسلام يقرر أن « محاولة الفصل بين الدين والدولة لن يؤدي إلا إلى حالة انفصام في شخصية الناس، فلا أحد يستطيع أن يعيش فترة ممارسًا لإيمانه وفترة كافرًا به. . . وكانت هذه وجهة نظر المسيحيين والغرب حتى فترة ليست بالقصيرة من القرن التاسع عشر. وفي الحقيقة حدث ذلك التحول في أوروبا بعد انتصار الرجل صاحب شعار: (القوة هي الحق) على رجل (السمو والحق والزهد) » [٢] .

وهو يقرر بعد هذا حقيقة العلاقة بين المجالين في جمل مختصرة، يقول : « الدين ليس هو الدولة، وإنما الإسلام دين ودولة، وهذا يعني أن الاثنين ليسا واحدًا، ولكن يجب أن ينسجما ويتوافقا تحت أحكام الشريعة » [٣] . ومن ألوان فقه هوفمان الجيد، وحدة ذهنه في الوقت نفسه، حديثه عن فقه الصور والتماثيل في الإسلام، وقد ذكر في الموضوع حكم الفقهاء في الأمر، وانتهى إلى أن علة تحريمها هو الخشية من عبادتها، ومعنى هذا أن انتفاء العلة (يوقف) الحكم، ولكنه أشار إلى الصور التي يجب تحريمها اليوم، بناء على دوران الحكم مع العلة، قال : « ويندر أن نجد اليوم حاكمًا إسلاميًا يستحيي من تعليق صوره في الأماكن العامة، وعلى طوابع البريد تشريفًا له، وذلك هو تمامًا ما جاء النهي الإسلامي بخصوصه» [٤] .

ورغم هذا الوعي والإيمان اليقيني بضرورة عدم خروج الاجتهاد على ما تقرر في أصول الإسلام، حيث قال : « وليكن واضحًا أني لا أدعو إلى أي تنازل أو تجاوز قد

١ - المرجع السابق : ص ٦٣ .
٢ - الإسلام كبديل : ص ٨٦ .
٣ - المرجع السابق .
٤ - المرجع السابق : ص ١٠٤ .

يمس أساسيات الإسلام في القرآن والسنة الصحيحة ، فليس الهدف تحويل الإسلام ليناسب الحداثة ، ولكن تجديده - حسبما ترمي أصوله - ليناسب العصر » [١] . إلا أنه وقع في أخطاء فقهية تعود إلى تلهفه على نشر الإسلام في الغرب ، وهو الأمر الذي دفعه بشكل شعوري أو لاشعوري ، إلى العمل على إرضاء الغرب على حساب الإسلام ، ومخالفة ما وعد به من عدم مس أصوله . وتبدو محورية هذا السبب الذي ذكرناه واضحة في كثير من تصريحات هوفمان ، كقوله إن الهدف من هذا التجديد المرغوب هو تحقيق إقرار بعظمة الإسلام من طرف « أكثر الغربيين نشوزًا » [٢] ، ومن ذلك أيضًا أن أحد أسباب مطالبته بإعادة النظر في كتب السنن بمنهج معاصر هو خوفه من أن الفشل في ذلك « سوف يغري أكثر وأكثر المسلمين الأمريكيين والأوروبيين على الاعتماد كلية على القرآن ، وإغفال السنة » [٣] .

والحقيقة أنه قد خضع لهذا الدافع الدعوي في كل المسائل الفقهية التي طالب بتحقيقها أو التي حققها بالفعل ، ومن ذلك بحثه لفقه المرأة المسلمة الذي نبه في بدايته إلى الدافع لهذا النظر الجديد ، قال : « لا يوجد ما يضرّ بفرص الدعوة الإسلامية مثل قناعة الغرب بأن النساء في الإسلام مواطنات من الدرجة الثانية : مهمشات ، مقموعات ، محنطات ، أو مدفونات بالحياة » [٤] . وقد كان يكفيه من فقه المرأة أن يعمل على دعوة المجتمع المسلم أن يرجع لها حقوقها التي وهبها لها الإسلام ، والتي أشار هو نفسه إلى كفايتها عندما قال : « إن هذه القناعة ليست بدون أساس ؛ لأن المرأة المسلمة ، في أنحاء كثيرة من البلاد الإسلامية ما زالت محرومة من حقوقها القرآنية ، وبكلمات أخرى : ما زالت كثيرات من المسلمات يعشن ممارسات الجاهلية الأولى » . ولكنه ترك هذه المطالبة المشروعة ، وانصرف يبحث في الحجاب ، وكأن الالتزام بارتدائه سبب تخلف المرأة المسلمة ، أو أن عريها كفيل باستعادتها للحقوق التي سلبتها منها الجاهلية الاجتماعية التي تشيع في العالم الإسلامي . وقد عرض في تحقيقه

---

١ - الإسلام عام ٢٠٠٠ : ص ٤٦ .

٢ - المرجع السابق .

٣ - المرجع السابق : ص ٧٣ . وسنعود إلى هذا الأمر في الفصل التالي .

٤ - المرجع السابق : ص ٥١ .

للموضوع قوله تعالى : ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ . .﴾ وقوله عز من قائل : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ . وقوله تبارك وتعالى : ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ . . .﴾ .

وقد ذهب هوفمان بعد جمعه لهذه الأدلة إلى أن الآية الأولى - الأحزاب / ٥٣ - خاصة بنساء النبي « والمناسبة التاريخية واضحة ، فبعدما أصبح الرسول رئيس دولة . . . نشأت الحاجة للفصل بين شؤون الدولة وبين خصوصية وحرمة عائلته . أما النصان الآخران - أي الأحزاب / ٥٩ ، النور / ٣١ - فمن الأهمية بمكان ؛ لأن النصين لا يأمران بأن تلبس المرأة أو لا (تلبس) غطاء الرأس أو حجابًا ، ثم تجذبه لأسفل ليغطي صدرها ، (فالقرآن يفترض أن تلبس النساء في الأصل ما يغطي صدورهن) »[١] .

والحقيقة أني كدت أحكم بنظر هوفمان الجيد في القرآن ، إذ ظننت أنه انتبه إلى أن آية النور تحتوي على دليل ارتداء نساء الجاهلية للخمار ، وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه الكثير من المفسرين - حسبما أعلم - الذين اعتمدوا في إثباته على ما عرف من عادات النساء حينذاك من لبس المقانع [٢] . أما الدليل فقوله تعالى : ﴿ بِخُمُرِهِنَّ﴾ وهو اللفظ الذي تدل الإضافة فيه على أن نساء المسلمين كنَّ يغطين رؤوسهن قبل نزول الآية ، وبالتالي فإن التشريع القرآني لم يأت بشيء جديد إلا فيما يخص كيفية استخدام غطاء الرأس ليشمل الصدر ، وإرخاء الثوب [٣] . ولكنني وجدت هوفمان ينصرف عن كل

---

١ - الإسلام كبديل : ص ١٣٨ .

٢ - انظر / معالم التنزيل ، البغوي : ٣ / ٢٨٧ . ومفاتيح الغيب ، الرازي : مج ١٢ ، ٢٣ / ١٧٩ . و تفسير ابن كثير : ٥ / ٨٩ .

٣ - يبدو لي أن ما أثر عن السيدة عائشة وغيرها من مبادرة المسلمات بعد نزول هذه الآيات إلى اتخاذ غطاء للرأس ، وذلك مثل قولها : «فأصبحن معتجرات كأن على رؤوسهن الغربان » . يناقض تمامًا ما عرف عن نساء الجاهلية من تغطيتهن لشعورهن ، وهو ما جاءت الآيات مؤكدة له . ولعل هذا باب من أبواب غفلة علمائنا رحمهم الله عن دلالة النص القرآني ، وتغليبهم للروايات التي كانت من جملة المواد التي تعمي عليهم الحقيقة .

هـذا، ويذهب إلى مجاراة علمائنا القدامى في الاستدلال للموضوع، فأثبت - بمعزل عن الآية - أن لبس الخمار كان من عادات الجاهلية، وتحقق خطؤه لما قرر أن النساء كن يلبسن في الأصل ما يغطي صدورهن غير منتبه إلى أن مجرد أمرهن بذلك يكفي للدلالة على عدم إلزام أنفسهن به في الجاهلية.

وقد خلص هوفمان بعد إبطاله ما ورد به القرآن الكريم من فرضية تغطية الرأس والصدر وإدناء الثوب، وعدم التفاته إلى ما ورد في السنة من آثار تبين حدود عورة المرأة، وخروجه على إجماع أمة محمد - ﷺ -، وهذا يكفي لوحده للدلالة على صحة فهم المسلمين لهذا الأمر، إضافة إلى كفايته في جبر ضعف الآثار الواردة في الموضوع. إلى وضع ضوابط للحجاب، هي: البيئة، والتطور الثقافي، ولذلك رضي بتحجب نساء البيئات المتربة، وبتكشف أخواتهن إذا انعدم التراب، إضافة إلى أن الشعر لم يعد مثيراً لشهوة الرجال في الأزمنة الحاضرة، قال: « في الأزمنة القديمة كان يتم ارتداء ذلك من أعلى، على الأقل في البلاد الحارة المتربة، ولم ينشأ ذلك تنفيذاً لأمر رباني. وتبين الآيات الأمر بغض البصر، ويغطي كل جنس أعضاءه الخاصة، كذلك بينت الآية أن على النساء ألا يكشفن إلا ما ظهر من زينتهن.

ويبدو لي أن هذا تشريعٌ معقولٌ جداً، فهو يأخذ في الحسبان الاختلافات الكبيرة من عصر لعصر ومن ثقافة لثقافة، فيما هو مثير في المرأة - باستثناء الصدر والعورة -. قد يكون هذا شعرها، ولكن ليس حتماً شعرها، فليس بين الرجال والنساء فرق جوهري في ذلك. وبكلمات أخرى . . . يتتبع القرآن في كل حضارة ما يثير الرجل في المرأة، ويأمر بستره، ولذلك جاءت - عمداً - عبارة ﴿إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ غامضةً، ذات دلالة متغيرة لتلائم التغيرات الأخلاقية والاجتماعية »[١]. وقد أعطى بعد هذا للمرأة « أن تقرر لنفسها ما هو المناسب »[٢].

وقد كتب الشيخ المودودي في سبب نزوع بعض المسلمين إلى بحث موضوع

---

١ - الإسلام كبديل: ص ١٣٨، ١٣٩ . وانظر / الإسلام عام ٢٠٠٠، مراد هوفمان: ص ٥٣ .
٢ - الإسلام عام ٢٠٠٠: ص ٥٤ .

الحجاب، فقال: « نشأت هذه المسألة في المسلمين لكون الغرب قد نظر إلى الحجاب والنقاب والحرم بعين المقت والازدراء، وصوره أقبح تصوير . . . وأنى للمسلمين أن يغضوا عن هذه النقيصة التي أخذها عليهم الغرب . . . ففعلوا في هذه المسألة مثلما فعلوا أيضًا في مسائل الجهاد والرق وتعدد الزوجات . . . فيعمدون إلى الكتاب والسنة ليتصفحوا أوراقهما، وإلى كتب الفقه والأحكام ينقبون عن اجتهادات الأئمة فيه، لعلهم يجدون في أثنائها ومطاويها ما يعينهم على غسل هذا العار الذميم على أنفسهم» [١] . والحقيقة أن ما ذكره الشيخ المودودي صحيح في حالة هوفمان، فقد صرح بسوء نظرة الغرب إلى وضعية المرأة المسلمة، وذهب يفتش في القرآن عن فقه جديد، واعتمد على آراء لمفكرين جدد، أقل ما يقال عنهم أنهم يشتركون معه في الإحساس عينه، ومنهم التيجاني هدام - إمام مسجد باريس- الذي قال: « يوصي الإسلام أن ترتدي المرأة زيًا محتشمًا أو لائقًا، والأهم أن تغطي ما يكون أكثر جاذبية فيها . . . ويعتمد في ذلك على المحيط الاجتماعي ». ومنهم محمد أسد الذي ذهب في (رسالة القرآن) إلى أن جملة ﴿ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾: « تحتمل سعة في الزي تشمل التغييرات الحاصلة مع الأزمنة المختلفة» [٢] .

ولكن هذا لا يعني أن هذا هو السبب الوحيد، بل أقرب إلى الصواب - خصوصًا وأنه يفهم من كلام آخر لهوفمان تحبيذه لبس المرأة للحجاب - أن يكون قد خضع لضرورات دعوية جعلته يتلهف على إقناع الغربيين بالإسلام، فذهب يقضي على كل أسباب نفورهم منه. وهناك سبب آخر لا يقل أهمية على ما ذكرناه، وهو أن هوفمان قد عاش طيلة حياته في المجتمع الغربي، وكان متشبعًا بثقافته وعاداته، ولذلك وقع تحت تأثير هذه الثقافة في إحساسه (بالممنوع والمسموح) ومنه أن تعرية المرأة ليس مثيراً للشهوة بشكل عام، وقد صرح بهذا السبب فقال إن كشف المرأة شعرها في أوروبا: « لا يثير الجنس، ولا ينظر إلى المرأة على أنها داعرة » [٣] . ومعنى هذا أنه لم يتخلص

---

١ - الحجاب: ص ٥٠ .

٢ - انظر / الإسلام كبديل، مراد هوفمان: ص ١٣٩ .

٣ - الإسلام عام ٢٠٠٠: ص ٥٣ .

من سيطرة ثقافته الأم. وقد زاد الطين بلّة جهله بفقه المرأة في الإسلام، وأن الأصل في قيامها بدورها الاجتماعي - وهو مساو إن لم يزد عن دور الرجل - يتم في بيتها، وهي بالتالي ليست بحاجة إلى إظهار أو إخفاء أي شيء، إلا في حالة الخروج التي طالبها الشرع فيه بأن تحقق بيتها - وهي في الشارع- بواسطة الستر.

٢ - **التحديات الخارجية**: يعتقد مراد هوفمان اعتقادا راسخا بصحة الوحي القرآني، كما يؤمن بأن الإسلام هو دين المستقبل، وأن الزمان يعمل لصالحه، خصوصًا مع تقدم الدراسات المسيحية، وانتشار المادية التي دفعت الأوروبيين إلى اعتناقه والدخول فيه، خصوصًا من باب روحانيته [١]. ولهذا طالب المسلمين بإيجاد حلول للتحديات الدينية والروحية والمادية التي سيواجهها الإسلام، وذلك من أجل الارتقاء إلى مستوى أفضل يجعله أهلاً للانتشار ومواجهة الغرب في المجالات التالية:

أ - مجال مواجهة المشاكل التي تنتشر في الغرب نفسه، والتي تحتاج إلى أن يعرفها المسلمون ما دام قد قدر لهم أن ينتشروا فيه، ومن هذه المشاكل: خطر الفرق الدينية الصغيرة، والعصبية، والوثنية الجديدة، وتيارات اللاأدرية والإلحاد [٢].

ب - مجال مواجهة الثقافة الغربية التي تسعى لفرض النموذج الغربي على العالم أجمع، وحرمان المسلمين من حقهم في التميز، قال: «إذا لم يرد العالم الإسلامي أن يعيش في مثل هذه الثقافة الجديدة، وجب عليه أن يبذل جهدًا هائلاً ليحقق دار إسلام القرن والواحد والعشرين، حيث تصبح كلمة الله قانونًا... عالم يشعر فيه المسلم أنه في بيته، ليس كمواطن ولكن كمؤمن وعضو في الملة الواحدة... باختصار، إذا أردنا نحن المسلمين أن نترك وشأننا فعلينا أن نجاهد جهادًا جبارًا لنحمي حقنا في الاختلاف الثقافي في عالم يسعى لفرض النموذج الغربي عالميًا» [٣].

---

١ - انظر / الإسلام كبديل، مراد هوفمان: ص ٥٨.

٢ - المرجع السابق: ص ٢٥.

٣ - المرجع السابق: ص ٢٥، ٢٦.

المبحث الثاني

المستشرقون المتعاطفون مع الإسلام

لا نقصد بصفة (متعاطف) التي وردت في العنوان مواقف الإعجاب الكبير أو العرضي بالمباحث الإسلامية التي تلاحظ عند جمهور المستشرقين المعاصرين، ومن هذا مثلاً إعجاب (توماس أرنولد) [1] بالانقلاب الذي أحدثه الإسلام في شبه الجزيرة العربية، قال: « ظهر جليًا أن الإسلام حركة حديثة في بلاد العرب الوثنية . . . تتعارض والمثل العليا في هذين المجتمعين - يقصد بلاد العرب والمجتمع الوثني - ذلك أن دخول الإسلام في المجتمع العربي لا يدل على مجرد القضاء على قليل من عادات بربرية وحشية فحسب، وإنما كان انقلابًا كاملاً لمثُل الحياة » [2]. ومن ذلك إعجاب المؤرخ أرنولد توينبي بالتسامح الإسلامي الذي كان التسامح الأول والوحيد الذي يصح أن يوصف بذلك في التاريخ البشري، قال: « إن قيام دين يقال عنه: إنه دين حق، باضطهاد دين يدعي أنه باطل يناقض في صميمه طبيعة العقيدة الدينية - هي عنده استطلاع يهدف إلى إدراك غاية روحية -؛ لأن الدين الحق إذ يلجأ إلى سلاح الاضطهاد يضع نفسه في المكان الباطل . . . وثمة على الأقل حالة نابهة الذكر لهذا التسامح المنشود يفرضها نبي على أتباعه وهو في موضعه الجليل. إن محمداً قد أمر أتباعه بالتسامح الديني تجاه اليهود والمسيحيين . . . وليس أدل على روح التسامح التي بعثت الحياة في الإسلام منذ بدايته من تطبيق المسلمين مبدأ التسامح الديني على أتباع زرادشت . . . أما فترة التسامح الديني التي ولجتها المسيحية الغربية منذ القرن السابع عشر فتستمد أصولها من مزاج يتسم بشراسته، إذ لو تأملنا بواعثه لكان أحرى أن يوصف . . . بأنه تسامح لا ديني » [3].

---

١ - (١٨٦٤ - ١٩٣٠م) إنجليزي، من أكبر المستشرقين المتعاطفين مع الإسلام، أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في مدرسة اللغات الشرقية بلندن. من مؤلفاته: الدعوة إلى الإسلام. المستشرقون: ٢/ ٨٤.

٢ - الدعوة إلى الإسلام: ص ٦١، ٦٢. ومن المعروف أن أكثر الموضوعات الإسلامية إثارة لإعجاب الغربيين هي: شدة تدين المسلمين، و التسامح الديني. انظر / مختصر دراسة التاريخ، أرنولد توينبي: ٢/ ٤٢.

٣ - مختصر دراسة التاريخ: ٢/ ٤٢.

إذن نحن لا نقصد هذا النوع من الإعجاب، بل نقصد بروز عواطف الود الصادق تجاه الإسلام باعتباره دينًا، والمسلمين باعتبارهم أمة لدى طائفة من الغربيين، وهي العواطف التي نبعت من أعماق نبيلة عرفت العالم الإسلامي معرفة خاصة أو بواسطة دراسة مصادره وتاريخه، وأثارتها قرون العداء المسيحي أو الغربي للإسلام فحملت لواء الدفاع عن ملامح حياة المسلمين، وكل جزئية من جزئيات مباحث العلوم الإسلامية. والملاحظ أن كل مستشرق من هذه الطائفة قد اختص بالرد على آراء المستشرقين الذاتيين أو الحاقدين على الإسلام، وبيان مواضع خطئهم أو تحاملهم. ومن هؤلاء المستشرقين المتعاطفين:

١ - لورا فيشيا فاغلير[1]: تعتبر المستشرقة الإيطالية لورا فاغليري من أوائل المستشرقين المتعاطفين ظهورًا على مسرح الفكر الاستشراقي المعاصر، وقد درست الإسلام بروح متفتحة وحرّكتها عواطف الإعجاب الشديد بالأصول والأخلاق الإسلامية، كما هالتها الآراء التي تمتلئ بها كتب المستشرقين، والتي تعبر عن جهل بالغ أو تجاهل مقصود لقيم الإسلام وحقيقة النبوة المحمدية، وتنطلق من مواقف عاطفية ذاتية حاقدة لتحاول بعد ذلك أن تصب الآراء التي تشكلت عن هذا الحقد في الكتب. وتبعًا لهذا عمدت لورا فاغليري إلى التأليف عن الإسلام في جملته لتوضح مواقفه، واختصت في الوقت نفسه بالرد على جميع الاتهامات الاستشراقية الرائجة في سوقه، فكتبت مؤلفها الشهير (دفاع عن الإسلام) الذي يدل عنوانه بوضوح عن موقفها المبدئي من هذا الدين وهدفها من الكتابة فيه.

وقد ابتدأت لورا فاغليري كتابها بنقد الآراء الرائجة في زمانها - وزماننا - والتي تفسر نجاحات الإسلام بالظروف المادية المحيطة به، وراحت تثبت النبوة الحقيقية لمحمد - ﷺ -. قالت: «وأزعج هذا التحول السياسي والديني العميق طائفة من الناس . . . ولكن كثيرًا منهم كانوا عميًا، أو كانوا يغمضون أعينهم عمدًا . . . إنهم لم يستطيعوا أن يدركوا أن القوة الإلهية وحدها كان في ميسورها أن تقدم الحافز الأول لمثل هذه

---

١ - إيطالية، مختصة في العربية وآدابها. من مؤلفاتها: الإسلام، دفاع عن الإسلام. المستشرقون: ١/ ٤٦٦ .

الحركة الواسعة . إنهم لم يريدوا أن يعتقدوا أن حكمة الله وحدها كانت مسؤولة عن رسالة محمد، آخر الأنبياء الكبار حملة الشرائع، والذي ختم سلسلتهم إلى الأبد »[١] .

وقد اتبعت في كتابها منهجًا يقوم على إجمال التهم الكثيرة التي يوجهها الفكر الغربي للإسلام، ثم تفنيد كل تهمة، وتبرز في الوقت نفسه فهمها للإسلام الذي كان يتميز دائمًا بالفقه الجيد والتعاطف الشديد. ومن ذلك ردها على تهمة تميز الإسلام بالروح العدوانية، حيث نلاحظ تمييزها الواضح بين تهمة انتشار الإسلام بالسيف وبين التجائه للقوة لحماية الإيمان، قالت : « إن علينا أن ننظر في تهمة (روح الإسلام العدوانية) هذه، فإذا كانوا يقصدون بها أن محمداً، على خلاف مؤسسي الأديان الأخرى، قد امتشق حسامه ونظّم حملات عسكرية متطلعًا إلى نجاحات وفتوح . . . فعندئذ يتعين علينا أن نقول : إن هذا صحيح، ولكن يتعين علينا أيضًا أن نبحث بالعقل المتفتح نفسه عن السبب الذي قضى بهذا. أما إذا زعموا أن الحرب التدميرية كانت السبيل الضرورية لفرض العقيدة . . . فعندئذ يتعين علينا أن نرفض الاتهام؛ لأن في استطاعتنا أن نقيم الدليل، استناداً إلى القرآن والنبي نفسه، على أن ذلك بهتانٌ كاملٌ »[٢] .

وقد فسرت فاغليري التجاء النبي -ﷺ- إلى المغالبة العسكرية بالضرورة، فقالت : « كان من دأب الرسول، بوصفه نبيًا موحى إليه، أن يخاطب المكيين ويحدثهم عن رؤاه السماوية، التي طلبت إليه أن يصبر على الأذى . . . حتى إذا اتخذ القرار العسير بالهجرة إلى المدينة، وبذلك أصبح محور صراع سياسي، كان عليه أن يختار بين الموت على نحو مذل، وهو أمر لا يتفق مع رغبات الله، وبين القتال لإنقاذ نفسه وجماعته الصغيرة من الهلاك . . . فقاتل قتال الرجل الوديع ضد الغطرسة والطغيان، أو قل : قتال الرجل الذي لا يرغب في الحرب، ولكنه مكره على منازلة أولئك الذين أصروا على تدميره بالقوة »[٣] . وقد أكدت بعد هذا على أن مبدأ

١- دفاع عن الإسلام: ص ٢٨ .

٢ - المرجع السابق: ص ٢٩ .

٣ - المرجع السابق: ص ٢٩، ٣٠ .

التسامح أصل من أصول الإسلام وليس مجرد حيلة تذرع بها النبي - ﷺ - من أجل إنقاذ نفسه ودعوته في مرحلة الضعف، حيث لاحظت بقاءه أصلاً دينيًا إسلاميًا رغم امتلاك النبي - ﷺ - بعد هجرته بمدة القدرة على القضاء على كل أعدائه، ولكنه فضل العفو [١] .

وقد ناقشت لورا فاغليري اتهام الإسلام بالحسية، ومن المعروف أنها تهمة شائعة لدى جمهور المستشرقين، ولكن اختص بها بشكل واضح المستشرق اليهودي المعاصر إينياس جولدزيهر الذي جعلها إحدى أسباب كرهه الشخصي للإسلام، قالت : « ومن الضروري أن ندحض هنا اتهامًا آخر يوجهه غير المؤمنين إلى الإسلام، وهو أنه وعد أصحابه بجنة حسية ذات حور عين وأنهار من لبن وعسل . . . والواقع أن مثل هذه الاتهامات تنسى أنه لم يكن في ميسور أبناء الصحراء أن يفهموا وعودا بمكافآت روحية مرهفة إلى أبعد الحدود، لقد كان من الضروري إعطاؤهم وصفًا واقعيًا للجنة، وصفًا يكاد يكون ملموسًا، وفي كلمات بسيطة، وما كان ممكنًا إلا فيما بعد، عندما بلغوا مستويات روحية أسمى، أن يخاطب البدو بلغة التعبد لله في ضعة وحب . بيد أنه لمن البهتان البالغ القول : إن محمدًا وأتباعه فهموا هذه الأوصاف الواقعية فهمًا حرفيًا؛ لأنهم منذ البدء وجدوا فيها معنى أعمق من ذلك الذي يستطيع الوصف إظهاره » [٢] .

وقد درست لورا فاغليري شخصية النبي - ﷺ - وعمدت في تحقيق ذلك إلى المصادر الإسلامية فاستخلصت منها صورة النبوة الحقيقية، وسارت على منهجها العلمي التحقيقي ففسرت أحداثها تفسيرًا يتناسب مع توجهات المصادر التي اعتمدت عليها، وتكفلت بالرد - كعادتها - على اتهامات المستشرقين، ومن ذلك ردها تهمة القسوة عنه عليه الصلاة والسلام، قالت : « أما تهمة القسوة فالرد عليها يسير . إن محمدًا بوصفه رئيسًا لدولة، والمدافع عن حياة شعبه وحريته قد عاقب باسم العدالة بعض الأفراد المتهمين بجرائم معينة عقابًا قاسيًا، وإن مسلكه هذا ينبغي أن ينظر إليه على ضوء عصره، وعلى ضوء المجتمع الجافي المتبربر الذي عاش فيه، أما محمد

١ - المرجع السابق : ص ٣٤ .

٢ - المرجع السابق : ص ٨١، ٨٢ .

بوصفه المبشر بدين الله فكان لطيفا رحيمًا حتى مع أعدائه الشخصيين، لقد امتزجت في ذات نفسه العدالة والرحمة، وليس من العسير تأييد هذا بكثير من الأمثلة المنثورة في سيرته »[١] .

ولم تترك هذه المستشرقة موضوع اتهام النبي -ﷺ- بالشهوانية يمر دون أن تخصصه بدراستها، وتبدي فيه أفكارها التي نفت فيها عنه عليه الصلاة والسلام هذا التشنيع، قالت : « لقد أصر أعداء الإسلام على تصوير محمد شخصًا شهوانيًا . . . محاولين أن يجدوا في زواجه المتعدد شخصية ضعيفة غير متناغمة مع رسالته . إنهم يرفضون أن يأخذوا بعين الاعتبار هذه الحقيقة، وهي : أنه طوال سني الشباب التي تكون فيها الغريزة الجنسية أقوى ما تكون، وعلى الرغم من أنه عاش في مجتمع . . . كان الزواج (فيه) باعتباره مؤسسة اجتماعية مفقودًا أو يكاد، وحيث كان تعدد الزوجات هو القاعدة، وحيث كان الطلاق سهلاً إلى أبعد الحدود، لم يتزوج إلا امرأة واحدة ليس غير هي خديجة . . . ولم يتزوج ثانية . . . إلا بعد أن توفيت، وإلا بعد أن بلغ الخمسين من عمره . لقد كان لكل زواج من زواجاته هذه سبب اجتماعي أو سياسي ذلك أنه قصد إلى تكريم النسوة المتصفات بالتقوى، أو إلى إنشاء علاقات زوجية مع بعض العشائر والقبائل الأخرى ابتغاء شق طريق جديد لانتشار الإسلام . وباستثناء عائشة . . . تزوج محمد من نسوة لم يكن عذارى، ولا شابات، ولا جميلات، فهل كان ذلك شهوانية ؟ لقد كان رجلاً لا إلهًا، وقد تكون الرغبة في الولد هي التي دفعته إلى الزواج من جديد . . . ولكنه التزم دائمًا سبيل المساواة الكاملة نحوهنّ جميعًا . . . لقد تصرف متأسيًا بسنة الأنبياء القدامى ؛ مثل موسى وغيره الذين يبدو ألا أحد من الناس يعترض على زواجهم المتعدد »[٢] .

ولا بد لنا أن نلاحظ على مواقف لورا فيشيا فاغليري الشخصية من الإسلام، وما حواه كتابها شيئين :

---

١ - المرجع السابق : ص ٣٨، ٣٩ .

٢ - المرجع السابق : ص ٩٩، ١٠٠ .

أ - **الأول** : وهو أن تعاطفها الشديد مع الإسلام قد دفعها إلى اتخاذ منهج أصيل في الدفاع عنه، وهو الالتجاء إلى مصادره ذاتها، وفهم أحداث السيرة فهما تخلص من سوء النية، ولكنها اضطرت نفسها أحيانًا إلى أن تتعمد تفسير موقف النبي - ﷺ - من بعض الأحداث، وكذلك بعض فروع الفقه الإسلامي تفسيراً يرضي ميول العصر. ومعنى هذا أنها قد أحسّت - ولو بشكل لا شعوري - بأن هذه المواقف الإسلامية من غير الممكن الدفاع عنها، وقد كان هذا الإجراء بابًا لدخول الخطأ إلى فهمها لمثل هذه الأمور. وفيما يخص مواقف النبي - ﷺ - فإننا قد اخترنا كمثال على ما نقول تفسيرها لعقابه لبعض الأفراد، وهو الأمر الذي رأت فيه نوعًا من القسوة، وفسرت هذا السلوك النبوي بضرورات تسيير أمور الدولة وخصوصية عصره عليه السلام. والحقيقة على عكس ذلك تمامًا فإن النبي - ﷺ - لم يأمر بقتل أحد من الناس إلا بعد أن تثبت سيرته عداوته الشديدة للإسلام، وعمله على تقويض أركانه، وجزاء هذه الأفعال الوحيد هو القتل لأن الأمر كان أمر مغالبة وإثبات وجود، وهذه حال الشاعر اليهودي كعب بن الأشرف، وعقابه عليه السلام لعبد الله بن خطل الذي قتل رجلاً مسلمًا ثم ارتد، وكانت له قينتان اختصتا بهجاء النبي - ﷺ - فأمر بقتلهما، ومثله مقيس بن حبابة التي قتل أنصاريا قتل أخاه خطأ ثم ارتد، وكذلك أمر الحويرث الذي اختص بإيذائه في مكة [١].

ويفسر موقف فاغليري هنا وحكمها بالقسوة على مثل هذه الأفعال روح العصر الذي أصبح يتسامح مع القتلة والمجرمين، ويستبدل بعقابهم العادل وهو القتل، جزاء اعتدائهم على أرواح الناس، بالسجن الذي يتكفل فيه المجتمع الذي اعتدى المجرم على روح أحد أفراده بالقيام على شؤون طعامه وشرابه وكسوته وحراسته.

أما فيما يخص محاولتها تفسير بعض فروع الفقه ليتناسب مع توجهات العصر، فمثاله عملها على تفسير تعدد الزواج الذي انتهت فيه إلى تقرير منع الإسلام له وذلك تحت تأثير توجهاتها، وبالاتفاق مع بعض العلماء المسلمين الذين خضعوا مثلها لروح

١ - انظر / الروض الأُنف، السهيلي: ٤ / ٩٢ .

الحضارة الحديثة، من أمثال: الزهراوي، وسيد أمير علي . قالت : « لقد أجاز القرآن للرجل أن يتزوج أربع نساء، ولكنه نص في الوقت نفسه على شرط مضعف جعله شيئًا لا غنى عنه . . . بأن أصر على الزوج باصطناع العدل الكامل نحو كل زوجة من زوجاته، قاصداً بالعدل، لا مجرد المعاملة المتساوية في الزاد المادي، بل الحب المتساوي أيضًا . . . وعلى ضوء ما تقدم نستنتج أن تعدد الزوجات، على الرغم من قيام الدليل على إمكانيته مستحيل عمليًا لصعوبة تحقيق الشرط الضروري بداءة لجوازه »[1] .

والحقيقة أن تعدد الزوجات أصل في الفقه الإسلامي، وشرطه الوحيد هو أن يجد الرجل من ترضى بالزواج منه وفي عصمته امرأة أخرى، إضافة إلى قيامه بواجبات الباءة نحو زوجاته جميعًا بشكل عادل. والعدل المقصود ليس إلا المساواة في الأشياء المادية، حيث نلاحظ ارتباط الآيات التي تبيح التعدد بالقدرة على النفقة، قال تعالى : ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلاَّ تَعُولُوا** ﴾ . أما بالنسبة للعدل في قوله تعالى : ﴿ **وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا** ﴾، فهو من فعل القلوب، وهو عدل لا يستطيع تحقيقه أحد من البشر، ولكن يمكن درء مفاسده باصطناع العدل بمعناه العادي الذي يتبادر إلى الذهن، وهذا أمر تدل عليه الآية التي توصي بعدم الميل كلية نحو إحدى الزوجات على حساب غيرها . وبديهي هنا أن بعض المتفيقهين يجهلون، بل الصحيح أنهم يتجاهلون هذا الأمر، وقد كان يكفيهم أن يعلموا أن النبي -ﷺ- وصحابته قد مارسوا التعدد بشروطه القرآنية، كما مارسته أجيال من المسلمين من علماء المسلمين وعامتهم، ولو كان العدل في الحب شرط له لما جرأ عليه أحد لاستحالة تحقق هذا الشرط في البشر .

ب - **الثاني** : أما الأمر الثاني فهو أن لورا فاغليري قد أثبتت النبوة الحقيقية والخاتمة لمحمد -ﷺ- بأدلة مختلفة، منها طهارة ذيله قبل البعثة وبعدها، واستماتته في نشر

---

١ - المرجع السابق: ص ٩٨، ٩٩ .

دعوته، إضافة إلى إيمان « هذا العدد الكبير من المسلمين النبلاء الأذكياء » ولكنها لم تحس يومًا أنها مخاطبة بالرسالة الإسلامية، ولذلك ظلت في إطار الإيمان القولي. ولعل موقفها هذا يعود إلى أنها - وغيرها من المتعاطفين مع الإسلام - كانت تؤمن بأن النبوة الإسلامية مخصوصة لقوم معينين، هم العرب وغيرهم ممن لم يترسخوا في دين من ديانات التوحيد.

٢ - روجيه دو باسكويه [١] : يعتبر المستشرق السويسري روجيه دو باسكويه أحسن مثال يعبر عن أقوام تعلقوا بالإسلام، وتفتحوا على ثقافته لإحساسهم العميق بالأزمة المتعددة الجوانب التي يمر بها المجتمع الغربي المعاصر، يقول هو نفسه في وصف ذلك : « خلصت هذه الحضارة إلى نظام يحط من قيمة المرء ويخدعه ليدمره في النهاية، إنها تحط من قدره؛ لأنها تختزله إلى مجرد مادة ووظائف كمية . . . وتخدعه بجعله يعتقد أنه بفضل التقدم . . . ونظام اجتماعي أفضل، والتحرر من آخر القيود المفروضة من الماضي سيتم استقباله يومًا في دولة النعيم، والانتصار على المعاناة برغم أن المعاناة لازمة من لوازم الحالة الإنسانية » [٢] .

ومعنى ما ذكرناه أن اهتمام دو باسكويه بالدين الإسلامي يعود إلى كونه يمثل عامل توازن ضروري للحضارة الغربية ذاتها، ودليلاً حيًا على إمكانية أن يعيش الإنسان في القرن العشرين دون أن يفقد إيمانه، وقد صرح بذلك حين كتب : « يساعد الإسلام المرء على العيش في هذه المرحلة من التاريخ بدون أن يفقد نفسه، وتقدم الحلقة النبوية الخاتمة . . . وسائل مقاومة الفوضى الحاضرة . . . يخاطب الإسلام . . . الإنسان معرفًا إياه منزلته بين الخلق وأمام الله » [٣] . وقد كانت هذه الأهداف الإنقاذية - إذا جاز التعبير - واضحة في ذهن هذا المستشرق تمامًا، ولذلك ألف (إظهار الإسلام) الذي كتبه « لشرح رسالة الإسلام بطريقة تناسب القراء أصحاب الخلفية أو التعليم

---

١ - لم أعثر له على ترجمته.

٢ - إظهار الإسلام: ص ١٠ .

٣ - المرجع السابق: ص ٩ .

الأوروبي . . . فالقارئ مدعو لاكتشاف عالم مازال محكومًا بما أنزل الله، مختلف أساسيًا، من حيث المبدأ، مع الحضارة العصرية . . . إظهار الإسلام يعني إثبات الدليل على إمكان العيش في ظلال الحقيقة »[1] .

وقد كان دو باسكويه حين تأليف كتابه السابق مسيحيًا[2]، متعلقًا بدينه صادقًا في الإيمان به، ولكن هذا لم يمنعه من أن يعمل في مجمل كتابه على تصوير أصول الإسلام بموضوعية تامة، بل بحب واضح، وعلى رد شبه المبشرين والمستشرقين وفضح أكاذيبهم، وتقديم سيرة النبي - ﷺ - في ثوب قشيب. ويعود هذا الأمر إلى ما سبقت الإشارة إليه من ظهور إحساس جديد في العالم الغربي يحاول أن يستلهم الثقافات الكبرى من أجل إنقاذه، وهو الإحساس الذي شارك فيه المسيحيون أنفسهم الذين أصبحوا يرون في كل المتدينين حلفاء طبيعيين يجب أن يتكاتفوا من أجل نصرة الإيمان، مهما كانت الخلافات الموجودة بين الأشكال التي اتخذها هذا الإيمان في تمثلاته التاريخية، يقول دو باسكويه : « قد يكون من المناسب الإشارة إلى أن مدح إخلاص أولئك الذين اعتقدت المسيحية في القرون السابقة أن بوسعها تسميتهم غير مؤمنين - يقصد المسلمين- ليس المقصود به نقد المسيحية، ففي عصر استوجب كفاح كل الأديان المنزلة ضد روح الإلحاد، عدوهم المشترك، تصبح أي منافسة بينهم عديمة المعنى »[3] .

٣ - **مارسيل بوازار**[4] : شارك المستشرق مارسيل بوازار زميله دو باسكويه في سبب اهتمامه بالإسلام، وهو تحقيق مصلحة الغرب بالدرجة الأولى، يقول : « وإذا كان لهذه الدراسة من طموح فإنما إلى أن يستفيد منها الغرب بالدرجة الأولى »[5]. ولهذا سعى إلى الإبانة عن الأسباب النفسية الكامنة وراء عدم سعي

---

١ - المرجع السابق : ص ٦ .

٢ - اعتنق هذا المستشرق الإسلام بعد تأليفه كتابه. وقد ذكره مراد هوفمان في كتابه (الإسلام في القرن العشرين) باعتباره مسلمًا .

٣ - المرجع السابق : ص ٧ .

٤ - لم أعثر له على ترجمة .

٥ - إنسانية الإسلام : ص ٨ .

الغرب لمعرفة الآخرين، والتي ردها إلى أن هناك في « الموقف الأوروبي من العالم الثالث شعوراً لا واعيًا بالخوف والازدراء في آن معًا، فهناك من جهة دل صادر عن شموخ قومي متأصل، ومن جهة أخرى خوف تذكية القوة العددية لهذا الجزء من البشرية، ويرتد هذان الشعوران على السلطات السياسية »[1].

وقد خصص بوازار موقف الغربيين من الإسلام والحضارة الإسلامية ببحثه، ورصد الموقف الغربي من المسلمين، وفسره بالعامل العام الذي سبقت الإشارة إليه، وخصوصًا إلى تاريخ حافل من الصراع الإسلامي الأوروبي. وعمل على فضح الموقف الغربي، وبيان تهافته وعدم علميته فقال: « والمؤلفون الذين لا ينسبون إلى المسيحية معظم التنظيمات الوضعية للخلق الدولي يرجعون في بحوثهم أولاً إلى الحضارات القديمة ولاسيما الحضارة الإغريقية، ليقفزوا بعد ذلك من غير تدرج إلى الأزمنة الحديثة، مسلّمين بأن ظلام العصور الوسطى المزعوم كان يلف العالم بأكمله . . . ومع ذلك فإن الموضوعية التاريخية، بل مجرد العدل، يدفع إلى التذكير بأن الحضارة التي تعهدت الثقافة المتوسطية خلال القرون السبعة التي تتألف منها القرون الوسطى كانت الحضارة الإسلامية »[2].

والملاحظ أن بوازار يلتقي مع أقطاب المستشرقين المتعاطفين مع الإسلام في تقرير قدرته على الحياة وعلى الإحياء، ولذلك فقد اعتبره أحد التيارات الكبرى التي ساهمت في صناعة الضمير العالمي، إضافة إلى قدرته على أن يقوم بهذا الدور في العالم المعاصر، ولذلك قال: « ويبدو أن حواراً أكثر إخاء قد قام منذ ماض قريب . . . ولقد باشرنا بحثنا من خلال هذا المنظور . . . أما نحن فنرجو أن نبين مدى إسهام الإسلام في الماضي، وإمكان مشاركته في المستقبل في تطوير الخلق العالمي »[3].

وفيما يخص موقف هذا المستشرق من موضوع هذه الأطروحة فقد وقف منه

---

١ - المرجع السابق: ص ٩ .

٢ ـ المرجع السابق: ص ١١، ١٢ .

٣ - المرجع السابق: ص ٨٢ .

موقف الباحث الحر ، ولذلك ذهب يرصد آراء المستشرقين والمبشرين في النبوة الإسلامية ويبطلها ، وهكذا عمل على تحطيم فكرة تدخل العناصر المادية في الدعوة الإسلامية وانتشارها ، وأثبت دينية طابعها ، ودينية الصراع الذي نشب بين النبي -ﷺ- وقومه ، فقال : « ولا ينحصر دافع معارضة أعيان مكة للدعوة الجديدة في الاعتبارات الاقتصادية ، ولا في الخوف من ضياع هيبتهم المعنوية . . . كما يزعم بعض المؤلفين الغربيين ، فليس في القرآن ، في الواقع ، ما يسمح بمثل هذا التفكير ، كما أن العرب الذين كانوا يومذاك جاحدين ضالين عبّروا عن عدائهم بألفاظ دينية وسياسية بالدرجة الأولى . ومن شأن وثنية ذات طابع قومي ، حتى وإن لم يكن أصحابها شديدي التمسك بها ألا تغفر التخلي عنها حين يؤدي ذلك إلى قطع الرابطة الدينية التي تشد أعضاء المجتمع »[1] .

كما قام بوازار ببحث بعض النقاط التي كان ولع المستشرقين الذاتيين والحاقدين بها كبيرًا ، ومنها موضوع الاختلاف بين المرحلتين المكية والمدنية في الدعوة الإسلامية ، وما يتعلق بها من زعمهم تطور الإسلام نحو العالمية بفعل المحيط الجديد ، قال : « غير أن المسلم يعلل الوقائع بشكل مغاير فليس للتنزيل في نظره مظهران ، مظهر ديني وآخر اجتماعي سياسي ، بل هو يتمثله على العكس من ذلك كلاً مقدمًا بشكله الإجمالي . وقد اعتمد الإسلام في أول أمره الأناة والإقناع ، وما كان للمرحلة التشريعية أن تتحقق إلا حين تكوّن جنين مجتمع تضامني . . . ولا يقلل هذا التسلسل الزمني للأحداث الذي يرسم مسار ولادة المجتمع الإسلامي من طابع الدين الشمولي ، بل هو على العكس يعظم من شأنه »[2] . وقد أكد بوازار هذا الفهم الإسلامي بنفسه ، وركز على بيان بروز الطابع التقوي والديني في عمل النبي -ﷺ- في مرحلة قيام الدولة ، وقد أثبت بذلك عدم الانفصال المزعوم بين دائرتي النبوة والسياسة في شخصية النبي -ﷺ- فقال : « ومنذ أن استقر النبي محمد في المدينة غدت حياته جزءًا لا ينفصل من

١ - المرجع السابق : ص ٤٣ .
٢ - المرجع السابق : ص ٤٥ .

التاريخ الإسلامي . . . ولم ينس محمد قط، وهو يؤدي دور رجل الدولة رسالته السماوية : نبيًا ومبشرًا، كما لم يتوان لحظة عن إظهار ورعه وتقاه »[١] .

وقد بحث بوازار شخصية النبي - ﷺ - بحثا دينيًا نفسيًا، وانتهى إلى تقرير أنها قد تكونت في جانب كبير منها من ثلاثة عناصر أساسية، هي : الورع حيث كان مؤمنًا، شديد اليقين بما كان يقوله ويفعله، والقتالية التي تبدو في نضاله المتواصل في مكة والمدينة من أجل المنافحة عن الدين، والعفو الذي يبدو في تسامحه الظاهر إلا فيما يخص أعداء الدين[٢] .

٤ - **إيفا مايروفيتش**[٣] : تعتبر المستشرقة إيفا مايروفيتش إحدى أكبر المختصين في التصوف الإسلامي، وهو الموضوع التي عملت فيه بروح متعلقة أشد التعلق بالإسلام، وبمنهج لم يحاول أبدًا أن يؤثر في مباحثه فيخرجه عن سماته، أو يغلب العناصر الوافدة عليه من الثقافات الأخرى، كما هو الحال بالنسبة للمستشرق الكبير ماسينيون. وعلى عكس هذا المستشرق الذي راح يبحث عن نفسه في التصوف الإسلامي، وعلى عكس ما ذهب إليه رودنسون الذي حاول أن يركز على إضافات الشعوب الإسلامية على الأصول الدينية للإسلام، معتبرًا ذلك خصيصة أساسية في المجتمعات الإسلامية التي صنع كل منها إسلامه الخاص، فإن مايروفيتش أثبتت وحدة التصوف والمجتمع الإسلامي مهما تعددت مظاهره، قالت : « إن الثقافة الإسلامية كلها قد صنعت من التقاء هذه الإضافات، لقد تلقت الإرث اليوناني، وساهم العرب والسوريون والأتراك والإسبان والمصريون والأفارقة في هذا الإثراء، دون أن يخربوا تناسق هذه الثقافة التي يعطيها طابعها المميز، رغم الانتقال في المكان . . . »[٤] .

وعلى عكس ما ذهب يؤكده رودنسون فقد ذهبت إلى أن أصول الإسلام هي المصدر الذي نبعت منه الرؤية الإسلامية الواحدة للعالم، أي وحدة الثقافة التي تعود

---

١ - المرجع السابق : ص ٤٦ .

٢ - المرجع السابق : ص ٤٦ .

٣ - لم أعثر لها على ترجمتها . ولكنها فرنسية الجنسية، وقد توفيت عام ١٩٩٩ م.

٤ - Anthologie du Soufisme - Eva Meyerovitch - p 12 .

إلى « أننا نجد في كل مكان عدداً من الثوابت التي تنسق وتعكس في الوقت نفسه رؤية للعالم، عقلية واحدة تكونت في الأساس بواسطة التأمل في الوحي والأحاديث الملهمة » [١] . وقد سحبت هذه الخصيصة على التصوف الإسلامي الذي « كان إنشاءً إسلاميًا غير مشكوك فيه رغم ادعاءات المستشرقين » [٢] . ووجدت أدلة ذلك في الارتباط بين التصوف والقرآن الكريم، وهو النص المعجز الذي يحتوي على قوة كبرى للإعلان والجذب كما قررت مايروفيتش، والذي كان المحرك الأساسي لحركة الزهد والتصوف في الإسلام، هذا إضافة إلى الأحاديث النبوية، وهما المصدران اللذان انبثا في ثقافة المتصوف حتى أننا سنجد « في كل النصوص الصوفية التي سنختارها ذكرى محددة، أو آثاراً غير واضحة لآيات قرآنية أو أحاديث نبوية » [٣] .

ويبدو تعاطف مايروفيتش مع الإسلام في أنها لم تحاول أبداً مسخ الأصول الإسلامية أو التصوف الإسلامي ، وهو موضوع دراستها، فذهبت تؤكد على أن التصوف الإسلامي الحقيقي هو تصوف المرتبطين بالشريعة الإسلامية من رواده. هذا إضافة إلى دعوتها الصريحة إلى تجاوز الأحكام الخاطئة عن الإسلام، وإلى ضرورة التعرف عليه في نصوصه وعاداته لا بواسطة الكتابات الجدلية للأوروبيين [٤] .

٥ - موريس بوكاي : عاش المستشرق الفرنسي موريس بوكاي مرحلة طويلة من حياته في بلاد الإسلام تعلم فيها حب المسلمين، كما كانت هذه المرحلة كافية في تخليصه إلى حد كبير من آثار الثقافة الكتابية والاستعمارية التي ظلت ملازمة للتكوين الاستشراقي حتى اليوم. هذا إضافة إلى أنه أخذ الوقت الكافي لدراسة المصادر الإسلامية دراسة علمية واعية، سواء من حيث الشكل أم من حيث موضوعاتها، ثم مقارنة ذلك بما أثبته أهل الكتاب في العهدين القديم والجديد.

ورغم أننا سنعود في مواضع متعددة من الفصول التالية لبعض ما انتهى إليه الأستاذ بوكاي إلا أنا لا بد أن نشير هنا إلى أمرين :

---

١ - المرجع السابق .
٢ - المرجع السابق : ص ١٣ .
٣ - المرجع السابق .
٤ - المرجع السابق : ص ١٤ .

ا - **الأول** : أنه كان المستشرق الوحيد الذي اعتمد على منهج مقارنة الأديان عند بحثه للأديان الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام، وذلك من أجل هدف واضح ومحدد منذ البدء، وهو : معرفة أي كتب هذه الديانات تنقل الوحي الإلهي حقيقة. أما مجمل المقارنات التي قام بها جمهور المستشرقين القدامى والمحدثين فلم تكن إلا عملية (تمثيل) أراد بها أصحابها الإيحاء لقرائهم بأن النبي - ﷺ - استلهم المصادر الكتابية في تكوين الوحي القرآني. ومن الواضح أن أحداً منهم - كما سنبين فيما سيأتي - لم يحاول القيام بدراسة دينية حقيقية يقارن فيها بين الطرح الإسلامي والكتابي، وهذا ما تميز به عمل بوكاي الذي ذهب إلى بحث أصل المشكلة.

ب - **الثاني** : أنه كان متعاطفًا أشد التعاطف مع الإسلام، ولذلك لم يكتف بالدراسة المقارنة، بل راح ينتقد الدراسات الاستشراقية ومواقف الغربيين من الإسلام والمسلمين. ورغم أن عمله في كتابه السابق الذكر كان عملاً علميًا بأتم معنى الكلمة، إذ طبق المنهج نفسه على الكتابات المقدسة للأديان الثلاثة بما فيها الحديث النبوي، إلا أننا على يقين أنه لولا ميله العاطفي للمسلمين، وتخلصه من عقدة الرجل الغربي اتجاه الإسلام لما استطاع أن يرى أسرار صحة وتميز وتفوق الوحي الإسلامي. وقد اخترنا من عمل هذا الباحث نصًا يوضح هذا الميل، يقول بوكاي : « ولا مفر من الاعتراف بأن هذه التقاليد الإسلامية حول الأديان السابقة مجهولة تمامًا في بلادنا الغربية. وقد يعجب البعض من هذا، ولكن سرعان ما يزول ذلك إذا ذكرنا الطريقة التي لقن بها العديد من الأجيال قضايا الإنسانية الدينية، والجهالة التي تركوا فيها تجاه كل ما يخص الإسلام. أليس هدف إطلاق التسميات (الدين المحمدي) و(المحمديين) حتى في أيامنا هذه غرس الاعتقاد الخاطئ في الأذهان بأنها عقائد منتشرة بفعل إنسان. . . وإن كثيراً من مثقفينا المعاصرين يعنون بمقومات الإسلام الفلسفية والاجتماعية والسياسية، ثم لا يتساءلون - كما هو واجب - عن ماهية الوحي الإسلامي. إنهم يطرحون - كقاعدة ثابتة - استناد محمد على ما سبق ليبعدوا بهذه الطريقة عن الذهن كل اتصال له بمسألة الوحي بالذات »[1].

---

١ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم : ص ٨ .

المبحث الثالث

المستشرقون الذاتيون

من أصعب ما يواجه الباحث في حقل الاستشراق هو تحديد الباحثين الذين من الممكن سلكهم في هذه الطبقة؛ وذلك لأن إنتاج المستشرق الواحد من المستشرقين الذين اخترنا أن نضعهم فيها يتنوع في عاطفته وفي نظرياته وفي مناهجه تنوعًا شديدًا، فهو يقرب أحيانًا من إنتاج المستشرقين المتعاطفين، وهو يبعد أحيانًا أخرى فيقترب من النظريات والعواطف التي تبدو في كتابات الحاقدين.

وقد كانت هذه الصعوبة بابًا مفتوحًا على الخطأ، ولذلك كان لابد من وضع أساس موضوعي لتمييز الذاتيين عمن سواهم، وقد اخترنا أن يتمثل ذلك في النظر في أسلوب كتابة المستشرق، من حيث توافره على آداب التأليف أو انسلاخه عنها، ودرجة تسامحه وتقبله لعقائد الإسلام والوجود الإسلامي أو تهجمه على الدين الخاتم وعمله على الإضرار بالمسلمين، ومنهج دراساته من حيث غلبة الموضوعية عليه أو اتخاذه المنهج وسيلة لدس حقده. وبإعمال هذه المقاييس استطعنا أن نختار مجموعة من المستشرقين المعاصرين وسمناها باسم (الذاتيين)، ويعود اختيارنا لهذا المصطلح إلى اشتراكهم جميعًا في استحضار انتماءاتهم، سواء أكانت دينية أم علمية أم تاريخية، عند دراستهم لمباحث العلوم الإسلامية، بحيث جاء إنتاجهم - وبدرجات متفاوتة - مستجيبًا لثقافاتهم لا لما تفرضه الدراسة العلمية للمصادر الإسلامية من نظريات ورؤى.

ولابد أن ننبه هنا إلى أن هذا الاشتراك لا يعني استواء إنتاجهم، بل إننا نجدهم يختلفون تمام الاختلاف في موقفهم من الإسلام، وفي أسلوب الكتابة، وفي صدق ودقة استخدامهم لمناهج البحث، وقد كان من نتائج ذلك أن اقترب بعضهم اقترابًا شديدًا من المستشرقين الحاقدين على الإسلام حتى أنه كان بإمكاننا أن نسلكهم معهم،

لولا أننا نعلم بتتبعنا لحقل الاستشراق أن الحاقدين طبقة لوحدها تتوافر على أخلاق ولها أهداف لم نجدها عند أي - على الأقل في الدرجة - من المستشرقين الذاتيين. كما كان من آثار هذا الاختلاف أن وجدنا في طبقة الذاتيين من كان يستحق أن نضمه إلى المستشرقين المتعاطفين، ولكن توجه إنتاجه وعدم بروز عاطفة التقدير الواضح للإسلام والحب الشديد للمسلمين جعلنا نفضل أن نضمه إلى هذه الطائفة التي نبحثها في هذا الموضع. ورغم هذا الاختلاف فإنه يوجد جامع يضم هذا الشتات، وهو أحد مبررات جمعنا لهم في قسم واحد، ويكمن ذلك في اشتراكهم في النظر إلى الإسلام باعتباره واقعًا لا محيص من فهم تاريخه ودواعيه، وإلى المسلمين باعتبارهم أمة يجب تعلم كيفية العيش معها، هذا مع إجماعهم على أن الإسلام ليس إلا تأليفًا لعناصر دينية سابقة لعبت عبقرية منشئه، في ظل مجموعة من العوامل الروحية والمادية، دوراً كبيراً في ظهوره على مسرح التاريخ.

ويجب علينا هنا أن نؤكد على ما يلي :

أ- أن هذا القسم يضم مجموعة غير متجانسة إذ ضمت المنتمين إلى ديانات متعددة، مثل اليهودي جولدزيهر، والمسيحيين الكاثوليك ماسينيون وبلاشير وميكال . . . والمسيحي الروحاني الإنساني فيرتجوف شيون، والمسيحي الرمزي هاملتون جب، ورجل الدين البروتستانتي مثل مونتغمري وات، والملاحدة مثل رودنسون . . . كما تختلف أقدار باحثيها من حيث سعة العلم والتخصص إذ احتوت المختص في التصوف كماسينيون، وعلى المختص في التاريخ ورصد الواقع الإسلامي المعاصر كجب، وعلى الباحث الأكاديمي في المصادر الإسلامية كبلاشير، وعلى المتخصص في العقيدة والسيرة كمونتغمري وات . . . ولذلك نستطيع أن نعد هذا القسم أحسن تعبير عن المرجعيات الدينية والفكرية والعلمية، ومختلف مناهج دراسة الظاهرة الدينية في الغرب المعاصر.

ب - أن عدد المنتمين إلى هذا القسم يفوق كثيرًا عدد غيره من طبقات المستشرقين، ولعل هذا يعود إلى أن (الذاتية) التي لاتبلغ درجة التعاطف، ولا تنزل إلى حمأ الحقد أقرب

إلى روح العصر، ودرجة التطور التي شهدتها الدراسات الإسلامية في الغرب إلى اليوم.

ولما كان من المستحيل عرض انتماءات كل المستشرقين الذاتيين الذين بنيت هذه الأطروحة على آرائهم فقد اخترنا من جملتهم العدد الذي يفي بالغرض فكان منهم :

١ - إينياس جولدزيهر [١] : نال المستشرق اليهودي جولدزيهر حظوة كبيرة في الفكر الاستشراقي الذي اعتبر دراساته عن العقيدة والشريعة ومصادرهما قمة من القمم التي بلغها البحث العلمي الغربي عن الإسلام، ومعينًا لا ينضب لكبار المستشرقين وصغارهم الذين يتعلقون بالكثير من أفكاره ونتائج أبحاثه.

والملاحظ أن الشيء الوحيد الذي لم يلتفت إليه أحد هؤلاء المستشرقين هو أن زميلهم هذا كان يهوديًا مؤمنًا أشد الإيمان بمرجعية العهد القديم والفكر اليهودي، الذي ظل كافرًا بنبوة عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام. وقد قادت هذه المرجعية الدينية أعماله عن الإسلام بشكل كلي، حيث وقف منه موقفًا يذكرنا بموقف أحبار اليهود عبر التاريخ، وخصوصًا في الفترة التي كان النبي - ﷺ - يؤدي فيها رسالته، حين كانوا يصدون عن سبيل الله، ويقولون للمشركين كما ينقل القرآن الكريم : ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلاً** ﴾ . وقد تجلى الالتقاء بين هذا العالم اليهودي المتأخر وبين أسلافه في رده على كل المسيحيين الذين كانوا يتوجهون إليه طالبين رأيه في اعتناق الإسلام قائلاً : ولماذا تتحولون إلى الإسلام ؟ إن لديكم دينًا طيبًا [٢] .

وبالنسبة لجولدزيهر فإن للدين مفهومين، أحدهما تاريخي والآخر نفسي. ومن الناحية التاريخية فهو ميراث نابع من مصدر سلطة تكون إما وحيًا أو إلهامًا. ومن الناحية النفسية فإنه موقف باطني مبني على أساس من تجربة عاطفية شديدة العمق،

١-(١٨٥٠ - ١٩٢١م) يهودي مجري، أستاذ في كلية العلوم ببودابست. من مؤلفاته: اليهود، العقيدة والشريعة في الإسلام. المستشرقون: ٣/ ٤٠ . . .

٢- l'Islam dans la memoire de l'Occident - Waardenburg - p 267 .

تجعل المتدين يرتبط به بنوع من العشق أو العاطفة « التي تكون شركة بين جميع المنتمين إلى الدين الواحد »[١]. وقد أدت فكرة الارتباط الذاتي بين الدين والمتدين بجولدزيهر إلى الإقرار بالتدين الإسلامي، إلا أننا نلاحظ أن دراسته للإسلام لم تكن مبنية على التقسيم السابق الذكر، بل استند في ذلك على فكرة انقسام الديانات ذاتها إلى تلك التي تعتمد على الوحي، وإلى الديانات التي تعتمد على الإلهام، وبالنسبة له فإن الدين الوحيد المؤسس على الوحي هو اليهودية، أما الإسلام - وغيره من الديانات - فهي ديانات إلهامية، قد تكون لها قيمة لدى معتنقيها، ولكنها ليست مراجع حقيقية للإيمان ولا للتدين المنقذ.

وقد لعب المرجع الديني اليهودي دوراً بالغًا في كل دراسات جولدزيهر عن حقيقة الإسلام، ولذلك راح يحاول - كما سنرى في الفصول القادمة - التشكيك في أصالة المصادر الإسلامية وقيمتها، كما راح يعمل على إبطال مرجعية الإسلام الدينية التي رفضها رفضًا مبدئيًا، ولهذا أرجع كل العقائد والشرائع التي جاء بها الإسلام إلى اليهودية أو المسيحية أو العقائد والسلوك الديني للجاهليين. وهكذا أصبح الإيمان بالله الواحد والنبوة وبمرجعية التدين الإبراهيمي يهودي المصدر، كما أن الصوم مأخوذ عن اليهود، وشعائر الصلاة ذات أصل مسيحي، أما الحج فقد استمده الإسلام من التقاليد الوثنية « التي حافظ عليها محمد ولكنه كيّفها مع متطلبات التوحيد »[٢].

ويبدو هذا الإيمان اليهودي الذي جعل الإسلام ظلا لكل الديانات والأهواء واضحا في كل عمل جولدزيهر، بحيث لم تنج فضيلة إسلامية - أمر الأصول مفروغ منه بالنسبة له - من أن تكون ذات مصدر أجنبي، وهكذا أصبحت كل التوجهات إلى الخير التي أثبتها للإسلام - مثل طلبه من أتباعه أن يكونوا رحماء مع كل مخلوقات الله، صادقين، محبين، أمناء - مأخوذة « عن غيره من الديانات التي يقر هو نفسه بأن

---

١ ـ انظر هذا الموقف في / المرجع السابق - المقدمة .

٢ ـ le dogme et la loi de l'Islam - Goldziher - p 12 .

أنبياءها هم معلموه »(١). ولهذا فإن القيمة الوحيدة للرسالة الإسلامية عنده، هي إنجاز النبي - ﷺ - حين نجح في التأليف والجمع بين عناصر متعددة محتواة في أديان موجودة، واستخدمها في « تخليصه للدين والمجتمع وحياة القبيلة وصورة العالم من كل التصورات الرهيبة للوثنيين العرب »(٢).

ولابد لنا أن نؤكد أخيراً أن السبب الذي أبداه جولدزيهر لكرهه للإسلام، وهو المادية التي حصرها في « تشبيهية محمد التجسيمية، وللاهوت الإسلامي وفقهه المفرطين في الخارجية »(٣)، لم يكن أكثر من عملية إسقاط أراد أن ينقل بها عقائده اليهودية إلى الإسلام من جهة، وهو محض افتراء على الإسلام من جهة أخرى. وهو عملية إسقاط لأن اليهودية هي أصل للمادية المطلقة، حيث يصور العهدُ القديم اللهَ تبارك وتعالى واقفًا، ماشيًا، متكلمًا، آكلاً، شاربًا، كارهًا، غاضبًا . . . وقد تم التعبير عن كل ذلك تعبيراً متشخصًا تمام التشخص(٤).

أما في الجانب الفقهي فإنه لا يوجد باحث لا يعرف ارتباط اليهود المادي والحرفي بالشريعة اليهودية التي أبدع لها أحبارها تقييدات وأوصاف لا تتم إلا بها. وقد اعتبرنا حكم جولدزيهر على الإسلام محض افتراء؛ لأن المتأمل في صورة الله تبارك وتعالى في القرآن الكريم يلاحظ أنها تخلو من التجسيم حيث يقول تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾. ورغم احتواء القرآن على بعض التعبيرات التي استخدمها بعض النصوصيين المسلمين في التجسيم، إلا أن الأظهر في تفسير ورودها وإيراد ما يمنعها في الوقت نفسه، هو تحريك عقل المؤمن والتعبير بما يعرف - وهو المادة - عن الوجود الحقيقي للحق تعالى، وإيقاف تفكيره عن الذهاب إلى أبعد من إثبات هذا

٣ـ المرجع السابق: ص ١٦.

٢- المرجع السابق: ص ١١.

٣ - انظر تقييم جولدزيهر للإسلام في / l'Islam dans la memoire de l'Occident - conclusion

٤ ـ انظر / التكوين ٢ / ٢. و٣ / ٨. الخروج ١٩ / ٢٠.

الوجود، حيث لا يمكن عقلاً ولا نصًا أن يقع التشابه بين الخالق تعالى ومخلوقاته [١] .

٢ - ب . كازانوفا [٢] : يعتبر المستشرق كازانوفا من أكثر المستشرقين المعاصرين تحاملاً على العقيدة والنبوة الإسلامية . وقد بدت مرجعيته المسيحية القروسطية واضحةٌ تمامًا في كتابه : (محمد ونهاية العالم) الذي لم يوافق - كما ذكرنا في مبحث تطور الاستشراق - على منهجه فيه، ولا على نتائجه المستشرقون المعاصرون أنفسهم .

وقد سعى كازانوفا في هذا الكتاب إلى إثبات تأثر القرآن الكريم بالأناجيل بكل طريق، وركز على فكرة أحداث القيامة التي حاول أن يثبت ببحثها تحكم فكرة قرب نهاية العالم في نفسية النبي - ﷺ - ووقوعه تحت تأثيرها، فذهب يلح على « أن القرآن كان دومًا يؤكد على قرب يوم القيامة الذي سيتبع بيوم الحساب والعقاب » [٣] . وأن « مذهب محمد يعرض توازيًا غريبًا مع مذهب المسيح حول قرب مُلك الله » [٤] . ويبدو جليًا أن هذا المستشرق كان يجهل تمامًا الهدف من ذكر القيامة في القرآن الكريم - والعهد الجديد أيضًا - وهو الإبانة عن كون الإيمان باليوم الآخر ركن من أركان العقيدة، حيث يقول تعالى : ﴿ **اللَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ﴿٨٧﴾** ﴾ [النساء : ٨٧] ، ويقول : ﴿ **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا**

---

١ - عالج الفكر الإسلامي هذا الموضوع بإسهاب في بحثه للمحكم والمتشابه في القرآن الكريم، وأثبت كل فريق أدلة موضوعية لاعتقاده، وكلهم انطلق من مبادئ موضوعية كما أنهم جميعًا - ما عدا المجسمة - نزهوا الله تعالى عن الشبيه . انظر / تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة : ص ٨٧ . . . كتاب التوحيد، الماتريدي : ص ٢٢٠ . . . إحياء علوم الدين، الغزالي : ١ / ١٧١ . . . إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي : ص ٦٧ . . . فصل المقال، ابن رشد : ص ٣٣ . . . الموافقات، الشاطبي : ١ / ٥١ . . . الإتقان في علوم القرآن، السيوطي : ٢ / ٣ . . . دلائل التوحيد، جمال الدين القاسمي : ص ٣٤٢ . . . القرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى : ص ٣٦ .

٢ - (. . . - ١٩٢٦م) فرنسي، أستاذ العربية في الجامعة المصرية . له اعتناء بتاريخ مصر الإسلامي . المستشرقون : ١/ ٢١٩ . . .

٣ - Mohamed et la fin du monde - p . Casanova - p 12.

٤ - المرجع السابق : ص ٢١ .

بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لآتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (٨٥) ﴾ [الحجر: ٨٥] . كما تجاوز عن الفرق الشاسع بين نصوص القرآن وعقيدة النصارى في الأمر، إذ يجعل القرآن هذا الحدث من مسائل الغيب التي لا يعلمها إلا الله، يقول تعالى: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لا تَأْتِيكُمْ إِلاَّ بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ (١٨٧)** ﴾ [**الأعراف**: ١٨٧] . ولذلك لم يكن النبي - ﷺ - مهووسًا بيوم القيامة كما صوره كازانوفا، بل اكتفى فيه بالتبليغ، وهذا واضح في قوله تعالى بعد الآية التي ذكرنها من الأعراف: ﴿ **قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلا ضَرًّا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (١٨٨)** ﴾ [**الأعراف**: ١٨٨] .

وقد أثر ما نبهنا عليه قبل قليل في الفكر الإسلامي وفي حياة المسلمين، فلم نرهم يومًا - رغم إيمانهم باليوم الآخر - يخرجون إلى الشوارع مهووسين بقرب الساعة كما حدث ذلك مرات في تاريخ المسيحيين، ولا حدد الفكر الإسلامي لهذا اليوم العظيم تاريخًا كما فعل اليهود، الذين جعلوا أيام الأرض معدودة بحوالي ستة آلاف سنة بعد خلق آدم عليه السلام الذي مضى على وجوده - حسب التقويم العبري لسنة ١٩٧٥م - ٥٧٣٦ سنة [(١)]. وجاراهم في ذلك النصارى الذين تقوم دعاية أكبر مؤسساتهم المعاصرة، وهي (شهود يهوه) على كون سنة ١٩١٤م هي سنة بداية النهاية، ويشهد على ذلك كتابات هذه الأخوية [(٢)]، وهو أمر واضح في اسم المؤسسة التي تشرف على جميع نشاطاتها إذ هو (W.tch tower society) أي (برج مراقبة الساعة) أو يوم القيامة.

كما أظهر كازانوفا جهلاً بالموضوع برمته، حيث يجعل من أدلته على كون القرآن الكريم - أو القسم المكي منه على الأقل - كتاب (قيامة) ما ورد فيه من إمكانية أن يدرك

---

١ -نظر / القرآن والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي: ص ٤٠ . . .

٢ - انظر / du paradis perdu - p 178

النبي - ﷺ - هذا اليوم، حيث يقول تعالى: ﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [يونس: ٤٦] وقد كان يكفيه هنا أن يعلم أن القيامة ما دامت من أمور الغيب فمن الممكن أن تحدث في أي زمن، ومعنى هذا ألا نتجاوز في فهم الآية دلالتها على تسامي العلم بموعد القيامة لجميع البشر بما فيهم النبي - ﷺ - ولكنه تجاوز عن كل ذلك واتّهم الصحابة - وهذا شيء نادر جدًا عند المستشرقين المعاصرين كما سنرى في الفصل التالي - بتحريف القرآن لـمّا لم تَحِن القيامة التي كانوا يعتقدون - تبعًا لتعليم النبي لهم - حدوثها في زمانهم.

والملاحظ أن هناك تفسيراً واضحًا لكل تجاوزات كازانوفا، وهو سعيه إلى تحقيق الفكرة الجوهرية المتحكمة في كامل تفكيره، والتي عبرعنها بقوله: « ونحن نعتقد بأن محمداً كان ينتمي إلى فرقة مسيحية تؤمن بأن الزمان قد انتهى، وكانت لا تنتظر إلا قدوم نبي أخبر عنه المسيح، وهو يحمل اسم (باراكلي)، والذي يقابل في العربية (أحمد) وهي صيغة أخرى لاسم محمد »[1].

٣ - لويس غارديه[2]: يعتبر المستشرق الفرنسي الأستاذ لويس غارديه من أكثر المستشرقين المعاصرين قربًا من الإسلام، واحترامًا للمنهج العلمي في دراسة مباحث علومه. ويبدو ذلك جليًا في مجمل مؤلفاته ومنها: (معرفة الإسلام) الذي عرض فيه لأصول العقيدة والشريعة الإسلامية، وعقد فيه مقارنات لطيفة بين بعض مباحث العقيدة الإسلامية والمسيحية، سعى فيها إلى عقد أواصر القربى بين الديانتين. كما تبدو جدة أبحاث هذا المستشرق وحُسن سريرته - إضافة إلى ما سننقله عنه في الفصول القَادمة - في رده على اتهامات كبار المستشرقين، ومن ذلك رده لتهمة التناقض في موضوع القدر التي اتهم بها بلاشير وجولدزيهر القرآن الكريم، وقد كتب

---

١ - Mohammed et la fin du monde - p. Casanova - p 23.

٢ - (. . . ـ ١٩٠٤م) فرنسي، أستاذ الفلسفة المقارنة والإسلاميات في جامعة تولوز. حاضر في روما والجزائر والقاهرة وبيروت. من مؤلفاته: العقل والإيمان في الإسلام، المدخل إلى علم أصول الدين الإسلامي. المستشرقون: ٣/ ٢٨٠ . . .

في هذا الموضوع فقرات نفيسة نختار منها قوله : « وقد طرحت مسألة تناقض القرآن، وفي هذا الخصوص فإن الفرق الإسلامية ذاتها قد خالفت بعضها البعض، وفي الحقيقة فإن ورود هذا الأمر في القرآن هو مجرد تقريرات متضادة ومتكاملة تهدف إلى إثارة السلوك المطلوب تجاه الله في قلوب المؤمنين. إن القرآن لا يطرح عقيدة القدر، وهو لا يطرح إشكاليات، ولا المشكلة الفلسفية المتعلقة بطبيعة الحرية الإنسانية، إنه يثير فقط سر العلاقة بين الخالق والمخلوق. وهـو أيضًا لا يطرح إشكالية طبيعة الشر في قوله : ﴿ **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** ﴾ نعـم، ولكنه يقـول أيضًا : ﴿ **مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيداً** ﴾ . إننا لا نستطيع أن نقول في هذا الموضوع إلا : على المستوى الزماني المتعلق بتمام الرسم الإلهي للعالم فإن الإنسان يُجازَى حسب أعماله، وهناك جزاء سيتلقاه المؤمن، وهناك عقاب سينال المتولين، ففي اليوم الآخر تنال كل نفس ما كسبت. أما على المستوى المطلق للقدر فلا يوجد شيء يحد من مشيئة الله وأمره، فإن الله يصطفي من يشاء »[١].

٤ - لويس ماسينيون[٢] : لا يشك أحد الدارسين لحقل الاستشراق في أن المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون هو أحد أشهر وأكبر الباحثين الغربيين المعاصرين للإسلام. ويرجع ذلك إلى كثرة أبحاثه وحضوره الدائم في جميع النشاطات والمؤتمرات الاستشراقية منذ مؤتمر ١٩٠٥م . ورغم هذا فإن تميزه وشهرته لا تعود إلى هذين العنصرين اللذين يشاركه فيهما جملة من زملائه، بل إلى التوجهات العامة لتواليفه وامتزاج إبداعه بحياته الخاصة، إضافة إلى إحساسه الخاص بقيمة الإسلام بالنسبة لذويه وللغرباء عنه، والتطور الكبير لعلاقاته الشكلية مع المسلمين سياسيًا وإنسانيًا حتى أصبح دليلاً حيًا على حجم التطور الحاصل في حقل الاستشراق. وبالنسبة لهذا العنصر الأخير فإن ماسينيون قد ابتدأ حياته استعماريًا، وظل كذلك مدة

---

١ - connaitre l'Islam - Louis Gardet -p 25 - 26 .

٢ - (١٨٨٣ - ١٩٦٢م) فرنسي، له علاقات كثيرة مع المبشرين والاستعماريين. من مؤلفاته: آلام الحلاج، التفكير الإسلامي. المستشرقون: ١/ ٢٦٣ .

طويلةً نسبيًا، فقد عمل ضابطًا مساعدًا بمفوضية فرنسا العليا لفلسطين وسوريا بين سنتي (١٩١٧- ١٩١٩م)، ونستطيع لذلك أن نضع رحلاته الأولى إلى الجزائر والمغرب وتركيا وسوريا ولبنان على حساب هذا التوجه، خصوصًا وإننا نعلم أنه كلف من حكومة بلاده بمهمة استقصاء عن الدستور السوري عام ١٩١٩م، كما قام ببحث عن الطوائف في المغرب بين سنتي (١٩٢٣- ١٩٢٤م).

ويمتزج هذا العنصر امتزاجًا شديدًا عند ماسينيون بقناعاته الدينية المبدئية، حيث كان كاثوليكيًا بالميلاد وظل كذلك طيلة حياته، ومن هذا المنطلق فقد ظل ينمي طيلة سنوات حقدًا كبيرًا على عالم الإسلام ورغبة شديدة في التبشير بين أهله. وعلاقته الخاصة بالأب شارل دوفوكو تجعل الأمر غير خاف على أحد خصوصًا وقد كانت متينة ومستمرة، إضافة إلى وضوح الهدف منه حيث قدم ماسينيون لهذا الأب الاستعماري المبشر دراسة عن المغرب سنة ١٩٠٦م، ودعاه إلى العمل على غزوه، وقد زاره دوفوكو في باريس سنة ١٩٠٩م، وكانت من آخر أعمال هذا المبشر قبل موته مراسلة صديقه ماسينيون [١]، الذي ظل طيلة حياته وثيق الصلة بدوائر السياسة والتبشير في بلاده، ويبدو هذا في توليه إدارة مجلة: (العالم الإسلامي) التي أصبحت مجلة (الدراسات الإسلامية) منذ ١٩٢٧م، كما عمل منذ ١٩٣٣م مديرًا للدراسات في قسم الدين بالمدرسة العليا للدراسات التطبيقية، ثم رئيسًا لمركز الدراسات الإيرانية منذ ١٩٤٧م حتى وفاته في سنة ١٩٦٢م.

ولكن هل معنى ما ذكرناه أن ماسينيون ظل محافظًا على رؤيته المبدئية لعلاقات الغرب، وخصوصًا فرنسا مع المسلمين؟ إننا نعتقد بناء على دراسة فكر الرجل أن مرجعياته ظلت ثابتة طيلة هذه المدة، ولكنه سعى عبر السنوات إلى تغيير بعض مواقفه الدينية والتاريخية تجاه المسلمين. ومن هذا إننا نراه يؤسس سنة ١٩٤٧م الجمعية الفرنسية الإسلامية مما يدل على سبقه للكثيرين في الإحساس بضرورة التأسيس لنوع جديد من العلاقات بينهما، كما أنه أبدى أسفه - في منظور نقد ذاتي - عن ميوله الاستعمارية حيث يقول: « حتى أنا، وقد كنت في ذلك العهد استعماريًا فإنني كاتبته

---

١ - انظر / لويس ما سينيون ، جان موريون: ص ٢٢.

- أي دوفوكو - حول آمالي في غزو قريب للمغرب بالسلاح، وقد رد عليّ مؤيدًا »[١].

ورغم أن إسهام ماسينوين في مناصرة حركة التحرير في المغرب والثورة الجزائرية كان من النوع السلبي، إذ اكتفى بالصلاة والصوم [٢]، إلا أن هذا في الحقيقة لا يعني عدم تألمه لما حدث في هذين البلدين، بل فقط وقوع سلوكه مناسبًا تمامًا لارتباطاته السياسية ولميوله الدينية التصوفية في الوقت نفسه.

أما بالنسبة لعمل ماسينيون فإن السمة المركزية فيه هي عدم فصله بين ذاته وبين الموضوع المدروس، أو بعبارة أخرى اتخاذه من الموضوع المبحوث وسيلة لترقية الذات الباحثة. وقد لاحظ هذا جمهرة من الباحثين، وفي هذا الخصوص يقول جان موريون: « ومن الخطأ، ومن العبث أن نحاول التمييز في أعماقه بين المسيحي وبين العالم فالإثنان يشكلان وحدة في شخصيته »[٣]. والملاحظ أن هذه السمة لم تلق قبولاً من أي باحث سواء كانت مرجعية هذا الباحث ماركسية - كما هو الشأن بالنسبة لماكسيم رودنسون - أو قريبة من الاتجاهات الماركسية - كما هو الشأن بالنسبة لبعض المفكرين المسلمين، المغاربة خصوصًا - الدارسين لحقل الاستشراق، أو الليبرالية، كما هو الشأن بالنسبة لإدوارد سعيد. وقد أبان الدكتور حميش عن السبب في هذا الرفض الذي يكمن في عدم قدرة الباحثين على « مجاراته في مقدماته ورؤاه أو أن يمارسوا مسالكه وتأملاته، إذ إن هذه الممارسة وتلك المجاراة تستلزمان نوعًا من التواطؤ الثيولوجي وحتى الصوفي . . . وهذا ما لا يجوز فرضه على الباحثين . . . وهنا نلاحظ بالذات أن ماسينيون بمنهجه الاستبطاني التذوقي قد ظل - رغم نزوعاته التجديدية - وثيق الصلة بالاستشراق التقليدي المطبوع بالمثالية والتدفقات الروحانية والمعادي بشكل غريزي بدائي للجدلية التاريخية بدعوى ظاهريتها وماديتها »[٤]. ولم ير إدوارد سعيد في عمل ماسينيون كله إلا انعكاسًا لميوله التصوفية، ومحاولة للتأثير في

---

١ - الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٢٩.

٢ - ماسينيون، جان موريون: ص ٣٤.

٣ - السابق: ص ٣٤.

٤ - الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٧٧.

الإسلام عبر إبراز العناصر الحلولية فيه، يقول : « بيد أن ماسينيون آمن أنه ضمن الإسلام وداخله كان قادراً على تلمس نمط من التيار المضاد أصبحت رسالته الفكرية الأساسية أن يدرسه متجسداً في الإسرارية الصوفية . . . وهكذا كان عمل ماسينيون الفائق كله عن الإسراريين محاولة لوصف رحلة الأرواح خروجًا من الإجماع المقيد المفروض عليها من قبل الجماعة المسلمة أو السنة . . . ومن الجلي أن تعاطف ماسينيون كان مع الاتجاه الإسراري في الإسلام لتأثيره التمزيقي ضمن جسد المعتقدات السنية، بقدر ما هو لقربه من مزاجه الشخصي ككاثوليكي ورع »[١] .

وبالنسبة لموقف ماسينيون من الإسلام، فإننا نراه لا يركز على فكرة تأليف وضع النبي - ﷺ - له رغم أن هذه هي عقيدته فيه بالأساس، ولكنه يؤسس لفكره بناء على وجود الإسلام تاريخيًا، أي باعتباره شكلاً من أشكال التدين الذي يؤمن به الملايين. وعلى هذا الأساس فإنه قد اعتبره ثالث الأديان التوحيدية، وبنى فكره على أساس تأخره من حيث الزمان عن اليهودية والمسيحية، إضافة إلى كونه « ديانة إسماعيل الذي نُبذ واستُبعد من الوعد الذي منح لإسحاق جد الشعب اليهودي »[٢]، ولهذا ظل يتسم بسمة الحزَن التي ظهرت أول مرة في دموع هاجر. وهو من جهة أخرى دين مقاومة إذ إن عليه أن يواجه كافة إخوته، أي أن ينتصب لمواجهة أبناء إسرائيل الذين لم يتعرفوا على المسيح في شخص يسوع - نظرًا لانعدام التربية الروحية لديهم - وأمام المسيحيين أبناء إبراهيم بالروح الذين ساهموا (بالتجسيد) في إيغال غموض سر الحب الإلهي[٣].

والحقيقة أن هذا المحور يعتبر أساسًا في فهم فكر ماسينيون، إذ يدل بوضوح على أن الإسلام عنده احتوى شطري الدين، ولما كان يعتقد أن النبي - ﷺ - قد وجد الروح ولكنه تركها « محجوبة مسورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع »[٤]، فمعنى ذلك أن روح الإسلام قد ظلت حبيسة « البنى الدفاعية الهائلة ضد (الهيجانات النفسية) من

١ - الاستشراق : ص ٢٧٠ ، ٢٧١ .

٢ - ماسينيون، جان موريون: ص ٥٣ . وانظر / الاستشراق، إدوراد سعيد: ص ٢٧٠ .

٣ - السابق: ص ١٣٩ .

٤ - انظر / أسطورة الحلاج ، سامي خرطبيل: ص ١٥٧ .

النمط الذي مارسه الحلاّج »[١] . وقد نتج عن هذه المنطلقات أن رأى ماسينيون في الحلوليين المسلمين مكملين لعمل النبي - ﷺ - باعتبار أن رفضه للروح كان مؤقتًا فقط « إلى يوم آت تتجاوز فيه صلوات الأولياء وتضحياتهم عن مكانته على نحو ملائكي، متجاسرة على الدخول في نزاع مع الرحمان حتى تظفر أخيرًا بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد غفرت خطاياها »[٢] .

ويعتبر هذا العنصر، إضافةً لميوله الصوفية الأكيدة واعتقاده الكاثوليكي - الذي يقوم بناؤه العقيدي كله على الأسرار - مسؤولاً عن اعتقاده أن عمله الأساسي يكمن في محاولة جر الإسلام إلى الإسرارية أو الباطنية حتى يحقق جزءًا من ذاته، وهو الجزء الأكبر والأهم بالنسبة له. ويبدو أنه لم يكن في هذا المسعى ينمي أي ميول تبشيرية إذ كان يعلم يقينا أنه لا يسع « أي حجة أن تبين ألوهية المسيح لمؤمنين يعتمدون ويرتكزون على كتاب يتصف بالسمة الإلهية »[٣] . ولكنه هو نفسه كان يؤمن بهذه الألوهية ولذلك أخذ من الإسلام، أو نمى فيه أكثر الأشياء مناسبة لهذه العقيدة دون أن يهتم بموافقة ذلك لأصول الإسلام أو منافاته لها.

والحقيقة أنه وإن كان من الممكن للدارس المسلم المتفهم أن يضع فكر ماسينيون الروحي في مكانه المناسب فإن صعوبة أو استحالة تقبله تتأتى في جانب كبير منها من نقطتين:

أ- عدم قدرته فهم وتقبل أن الشريعة وخصوصًا في ميزتها البارزة، أي عملها على تشكيل البنى الدفاعية، هي أساس لقيام المجتمع، والضامن الوحيد لعدم خروج الروحاني أو الصوفي - وكل أصحاب الميول والقدرات الخاصة بما فيهم العقلانيون - عن الجادة في بحثه عن الروح. وهذا هو المرجع الذي يفسر خصوصية احتواء المصادر الإسلامية على شطري الدين، أي الشريعة والروح. كما أن هذا هو الذي يفسر

---

١ ـ الاستشراق، إدوارد سعيد: ص ٢٧١ .

٢ - انظر / أسطورة الحلاج، سامي خرطبيل: ص ١٥٨ .

٣ - المرجع السابق .

الإحكام في نصوص الشريعة والتشابه في قضايا الروح . ومعنى هذا أن الإسلام في مصادره لم يرفض الروح، وكذلك الأمر بالنسبة لتاريخ المجتمع الإسلامي الذي ميز بين تصوف الجنيد والغزالي باعتباره اجتهاداً في إطار الشريعة، وتصوف الحلاج القائل للشبلي، وهو يخفي عينيه نصف إخفاء بطرف كمه : « أنا الحق، فيرد الشبلي : أنت بالحق »[١]، وأبي يزيد البسطامي الذي يقول : « تالله إن لوائي أعظم من لواء محمد - ﷺ - لوائي من نور تحته الجان والإنسان، كلهم من النبيين »[٢] .

ب - أما الأمر الثاني الذي يشكل نقصًا كبيراً في عمل ماسينيون فهو أن الذاتية عنده، ونظرته الخاصة إلى الدين باعتباره (نعمة) موجودة في المسيحية والإسلام، وخصوصًا في نداءات الصوفيين، قد دفعته دفعًا إلى ألا يرى في الإسلام إلا المسيحية، ومن هنا كان اهتمامه بالإسراريين المسلمين وبالشيعة بالغًا . وقد بدا ذلك في أول لقاء له مع الحلاج في سنة ١٩٠٩م حين كتب : « لقد أخرجت هذه الزهرة الحلوة من بقايا رماد بقي مختبئًا بين ثنايا مسند قديم . إنني أتلقى منه كل يوم رسائل قديس تسعدني »[٣] . كما تأكد في جملة دراساته عن الحلاج والحلوليين وفاطمة والشيعة . . . ولهذا لم يحاول ماسينيون طيلة حياته الفكرية أن يتعامل مع القيم الروحية الإسلامية الخاصة التي قرر وجودها ووجوب فهمها « انطلاقًا من الداخل ببذل بعض الود »[٤] . والأخطر من كل هذا أنه لم يحاول مطلقًا أن يرى في الإسلام جانبه الموضوعي سواء في مصادره أو عقائده، ولذلك فإن دراساته كلها انصبت على جزء من التدين الإسلامي لا على الدين الإسلامي . وهذا في غاية الدلالة على أنه ظل يغمض عينيه أمام الأسئلة الحقيقية التي كان يجب عليه أن يطرحها، وعلى رفضه المبدئي النظر إلى الإسلام باعتباره دينًا حقيقيًا . ويؤدي بنا ما أثبتناه هنا إلى اعتبار دراسة ماسينيون للإسلام نوعًا من الإحياء للمسيحية فيه، وذلك باعتباره الدين الشرقي الوحيد الباقي

---

١ - المرجع السابق : ص ٢٥ .

٢ - المرجع السابق : ص ٦٦ .

٣ - ماسينيون، جان موريون : ص ٢١ .

٤ - المرجع السابق : ص ١٣٩ .

من بين الديانات الثلاث، إضافة إلى كون لغته الصوفية هي أحسن وسيلة وجدها للتعبير عن نزعته الإسرارية.

والملاحظ أن ظاهرة الذاتية في دراسات ماسينيون الإسلامية - أي عدم ارتباطه بإطار معرفي يستند إلى المصادر - قد جعلته يضيف للإسلام كثيراً من الأمور التي لا توجد في أي مصدر من مصادره، ومن ذلك حصره العلاقة بين النبي - ﷺ - وبين الذات المقدسة في وجوب تعرف النبي على الله بالمعنى الحلولي، وهو هنا لم يعط أي اعتبار لتجلي هذه العلاقة في الوحي ذاته، وفي القربات البالغة التي اختص بها النبي - ﷺ - والتي كان هدفها سعيه الحثيث إلى بلوغ الرضوان. هذا إضافة إلى عمله في مصادر الإسلام ذاتها بالتأويل الفاسد، ومن ذلك تفسيره قوله تعالى: ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ﴾ [**الحديد**: ٢٧]. إذ إن الآية عنده تعني أن الرهبانية بمعناها المسيحي أصل في الإسلام، وقد راح يرد الأحاديث الواردة في الباب بناء على هذا الفهم، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «لا رهبانية في الإسلام». والملاحظ أنه لو غالب ميوله بعض المغالبة لعرف أن «نصبَ (رهبانية) على طريقة الاشتغال، والتقدير: وابتدعوا رهبانية، وليس معطوفًا على (رأفة ورحمة)؛ لأن الرهبانية لم تكن مما شرع الله لهم، فلا يستقيم كونها مفعولاً (لجعلنا)... وعلى اختيار هذا الإعراب مضى المحققون مثل: أبي علي الفارسي، والزجاج، والزمخشري، والقرطبي... وإنما عطفت هذه الجملة على جملة (وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه) لاشتراك الجملتين في أنه من الفضائل المراد بها رضوان الله، والمعنى: وابتدعوا لأنفسهم رهبانية ما شرعناها لهم، ولكنهم ابتغوا بها رضوان الله فقبلها... وجملة (ما كتبناها عليهم) مبينة لجملة (ابتدعوها) وقوله (إلا ابتغاء رضوان الله) احتراس...»[1].

---

١ - التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور: ٢٧/ ٤٢٣، ٤٢٤.

٥ - ريجيس بلاشير[١] : يعتبر المستشرق ريجيس بلاشير، إلى جانب ماسينيون، أكبر المستشرقين الفرنسيين المعاصرين، وقد قدم طيلة حياته مجموعة كبيرة من البحوث القيمة في الإسلاميات، واختص في علوم القرآن الكريم، ترجمة ودراسة، كما بحث في السيرة والأدب العربي. ومن المعلوم - كما سيأتي بيانه بتفصيل في الفصول التالية - أن مرجعية بلاشير كانت دينية مسيحية، ولذلك لا تمر مناسبة إلا وأشار فيها إلى المخالفة بين الإسلام ومقررات معتقده، موجهًا القارئ الغربي بذلك إلى فكرة سمو اعتقادات النصارى.

وموقف هذا المستشرق من النبوة الإسلامية معروف، وهو أن محمدًا - ﷺ- لم يكن إلا رجلاً متأثرًا بالمصادر اليهودية والمسيحية التي تعلم أصولهما في صباه، واستلهمهما في تأسيس دعوته. ورغم أننا سنعود إلى الكثير من آراء بلاشير في مناسبات متعددة فيما يأتي إلا أننا نحب أن نشير في هذا المقام إلى محاور عمله، التي نستطيع حصرها في محاولته الإيحاء بتدني دور العامل الديني في بناء الإسلام، وتقديم العوامل الاقتصادية وخصوصًا السياسية في التأسيس له وانتشاره، ولم يكن هذا الأمر ليفوته أبدًا؛ ولذلك نراه كثير الترديد له، ومن ذلك ما ذكره عن تدوين القرآن في العهد العثماني في كتابيه (مدخل إلى القرآن) و(تاريخ الأدب العربي) حيث ذكر مجموعة من المواد الجيدة التي تجعل من كتابيه إسهامًا علميًا على درجة كبيرة من الإحكام، ولكنه لم يخرج في التنظير لمسائله وتفسير الروايات والأحداث عن فكرته الأساسية، أي كون الإسلام مجرد نقل لأفكار وقصص أهل الكتاب. وقد أصر في مواضع عديدة على إبراز دور الصراع السياسي في تاريخ الدعوة في عهد النبي -ﷺ- والدولة الإسلامية الأولى، إضافة إلى إعماله هذا السبب في تفسير كل عمل يتصل بنقل وحفظ المصادر الدينية للإسلام. وهو يقول مثلاً في تفسير الهدف من تدوين القرآن الكريم وجمعه في المصحف : « وأي هدف كانت تسعى إليه هذه الجماعة ؟ إن نوايا الخليفة عثمان وأعضاء اللجنة كانت بدون شك - في البداية - طيبة، فعبر تشكيل

---

١ - (١٩٠٠ - ١٩٧٣م) فرنسي، أستاذ العربية في جامعة باريس. من مؤلفاته : تاريخ الأدب العربي، ترجمة القرآن. المستشرقون ١/ ٣٠٩.

المصحف كان الهدف هو القضاء على الاختلافات الموجودة بين أعضاء المجتمع بفعل وجود نصوص متعددة لم يكن لأحدها الطابع الرسمي. ولم يكن في اختيار عثمان لنص أبي بكر صدفة، ولكنه (عملية سياسية)، فقد أحس بأن اعتماد النص الذي دوّن في عهد أبي بكر ولقي موافقة عمر يعطي الضمانات للقضاء على جميع النصوص ذات المصادر المتواضعة »[١].

ورغم أن المشكلة لم تكن مشكلة (نصوص) قرآنية متعددة، وهذا أمر معلوم عند جمهور الباحثين، ومنهم بلاشير نفسه الذي كانت نتيجة أبحاثه الأكاديمية في كتابه (مدخل إلى القرآن) هي تقرير أن الاختلاف بين هذه المصاحف كان محصوراً في ترتيب السور واختلاف بعض القراءات، وأن النص القرآني سليم تمامًا من التحريف. رغم هذا إلا أنه أغمض عينيه عن الحقيقة البسيطة التالية، وهي أن تدوين أبي بكر تم بشكل رسمي، وقد شارك فيه جمهور الصحابة مما جعله متميزاً من حيث الصحة عن أي مصحف وجد عند آحادهم رضوان الله عليهم، وهذا سبب في غاية الصحة والوجاهة بحيث يكفي لبيان سبب اختيار عثمان لصحف أبي بكر لتكون أصلاً لتدوينه اللاحق. وإننا نتساءل: هل كان على عثمان أن يدع إنجازاً حقيقياً تمَّ في عهد سلفه العظيم، وبمشاركة جمهور الصحابة بما فيهم هو نفسه، ويقوم بإنجاز عمل جديد تمامًا حتى ينجو من اتهام بلاشير بالتأثر بتحقيق أغراض سياسية من وراء تدوينه للقرآن الكريم ؟

وقد واصل هذا المستشرق تأكيد هذا الرأي متأثرًا بوجوب قيامه بواجب الدس - الخفي - على الصحابة، ورغم أن بحثه الخاص والعلمي في تاريخ القرآن لم يؤكد شيئًا واحدًا مما ذهب إليه تفسير الأحداث إلا أنه قال: « وإضافة إلى هذا الاعتبار نستطيع أن نضيف قضية أكثر خطورة في نتائجها، ففي عهد عثمان كانت معارضة علي وأتباعه قد بدأت تتشكل، وكان لهذه الجماعة أيضًا مصحفها الخاص الذي قام بجمعه علي بنفسه، ولمواجهته اعتمدت اللجنة على تدوين أبي بكر . . . وإذا نظرنا إلى الأمر من بعيد فإننا نبدي اعترافًا بجميل عثمان الذي قدم (لمعظم) أعضاء الأمة الإسلامية

---

١ - histoire de la litterature arabe - p 201 .

نصًا يخدم أغراض حزبه، ولكنه، وبمساعدة الظروف، شكل المصحف الرسمي للإسلام »[١].

ويكفي هنا أن نبين أن التاريخ الإسلامي مع احتوائه على كثير من المواد التي تعرض للأسباب الدينية والفقهية والسياسية التي كانت سببًا للفتنة، إلا أن هذا التاريخ نفسه لا يقدم لنا أي مادة حول خلاف علي لعثمان فيما يخص تدوين القرآن الكريم، بل توجد نصوص كثيرة عن رضا علي بعمل عثمان في المصحف. أما جماعة علي كما يحلو لبلاشير أن يدعوها فإنها لم تنشأ إلا بعد تدوين المصحف بحوالي عشر سنوات، ولم يكن مصحفها إلا هذا المصحف العثماني نفسه، كما يدل على ذلك ما اشتهر في تاريخ الإسلام من رفع معاوية له في صفين عند طلبه الاحتكام إلى القرآن الكريم، ورضا علي بذلك.

٦ - هاملتون جب[٢]: كانت مرجعية المستشرق الانجليزي ثم الأمريكي الشهير هاملتون جب الدينية والسياسية في كل كتاباته الإسلامية واضحة تمام الوضوح، وقد كتب بشكل خاص في تاريخ الإسلام وعلومه والحركات الإسلامية والتطورات الحادثة في مجتمعاته المعاصرة، ومعنى هذا أن جميع إحالاته إلى القرآن الكريم وخصوصية النبوة الإسلامية لم تكن مقصودة لذاتها، بل لأنه اعتبرها - خصوصًا - أدوات لفهم الواقع الإسلامي المعاصر، وتحديد أطر وكيفيات التعامل مع شعوبه.

وبالنسبة لمرجعيته الدينية فقد أوضح جب بنفسه عناصر إيمانه التي تجعل منه مسيحيًا رمزيًا، أي إنه لم يكن يؤمن بالعقيدة المسيحية كما قررتها المجامع الكنسية، بل يرى في أصولها مجرد رموز لتجليات المطلق، قال: « ففي هذه الأيام يصبح من واجب البحاثة أن يحدد بدقة - تجاه قرائه وتجاه نفسه - المبادئ التي ترتكز عليها وجهة نظره،

---

١ - المرجع السابق: ص ٢٠٢.

٢ - (١٨٩٥ - ١٩٧١م) إنجليزي، كثير الرحلات إلى البلاد العربية، اشتغل بالأستاذية في عدد من الجامعات، مدير مركز دراسات الشرق الأوسط. من مؤلفاته: الاتجاهات الحديثة في الإسلام، العرب. المستشرقون: ٢/ ١٢٩.

ولذلك فإني لا أتردد في القول بأن المجازات أو التقاليد التي ترتكز عليها العقيدة المسيحية تحوز على رضائي فكريًا بصفتها تعبر - رمزيًا - عن أعلى مستوى للحقيقة الروحانية التي يمكن أن أفكر بها، شريطة ألا تفسر باعتبارها عقيدة تؤمن بطبيعة الإله البشرية، ولكن كمفاهيم عامة تناسب آراءنا المتبدلة حول طبيعة الكون» [1] وقد ألزم نفسه بهذا التوضيح؛ لأنه كان يعلم أنه من المستحيل تحاشي اختلاط عدد من العناصر الشخصية في دراساته للإسلام، الذي كان فهمه له مختلفًا تمام الاختلاف، إذ إن «المؤسسة الدينية الإسلامية وأعضاءها يشكلون مركبًا متماثلاً حيث يتشكل كل عنصر ويمارس تأثيره في الآخر طالما بقي الإسلام هيئة حية، ومادامت معتقداته ترضي الضمير الديني لمعتقديه [2] .

وقد اعتبر هذا المستشرق الإسلام تتمة وعامل توازن مقابل الحضارة الغربية، ونظر إلى المسلمين باعتبارهم رفاق سفر للغربيين، على الرغم من اختلاف طريقيهما، وقد دفعه هذا إلى أن يعمل على فقه الحياة الإسلامية حتى يضع الأطر العامة للسلوك والسياسة الغربية - والأمريكية بصفة خاصة - تجاه الإسلام، ولذلك كتب إدوارد سعيد : «كل ما قاله جب أو فعله، بدءًا بصنعته المبكرة في جامعة لندن، ومرورًا بسنواته الوسطية في جامعة أكسفورد، إلى سنواته العميقة النفوذ مديرًا لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفارد، يحمل الطابع الذي لا يخطئه الإدراك لعقل يعمل بسهولة عظيمة داخل المؤسسات الراسخة . . . ولم يكن الشرق بالنسبة إلى جب مكانًا يواجهه المرء مباشرة، بل شيئًا يقرأ عنه ويدرسه ويكتب عنه ضمن الحدود المقيدة للجمعيات والجامعات والمؤتمرات العلمية . . . وأحد المؤشرات على هذا هو (أنه) كان غالبًا ما يرى وهو يتحدث ويكتب باسم منظمات تلعب دورًا في تقرير السياسة، ففي سنة ١٩٥١م مثلاً أسهم بمقالة في كتاب ذي عنوان دال، هو (الشرق الأدنى والقوى العظمى) حاول فيه أن يعلل الحاجة إلى التوسع والنمو في البرامج

١- دعوة تجديد الإسلام، هاملتون جب: ص ١٠ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٠ .

الأنجلوساكسونية للدراسات الشرقية . وقد حددت معطيات هذه العلاقة الجديدة فيما بعد في مقالة جب (الدراسات الإقليمية : إعادة تقييم) . فالدراسات الشرقية ينبغي أن تعاين لا بوصفها نشاطات بحثية ، بقدر ما هي أدوات للسياسة القومية بإزاء الأمم الحديثة الاستقلال » [١] .

وقد ميز جب في دراساته بين طبيعة الإنسان الغربي والإنسان الشرقي ، وهو الأمر الذي من الممكن أن نرى فيه أثرًا للفكرة العنصرية المتمثلة في تميز وتفوق الحضارة الغربية على حضارات الشرق ، ولكن التحليل العميق يؤدي بنا إلى أن نرجح أن جب لم يقع في هذا الخطأ إلا لوقوعه فريسة لتحليله الناقص للمظاهر الثقافية والحضارية التي تجلت في التاريخ ، إضافة إلى وقوعه تحت تأثير فكرة راسخة عند الغربيين ، وهي حكمهم بعاطفية الشرقيين وعلو جانب الحدس عندهم في مقابل عقلانية الطابع العام للحضارة في الغرب . ومن الواضح أن جب لم يكن يقصد بتبنيه هذه النظرية الحط من شأن الإنسان الشرقي ، بدليل اعتباره غياب الحدس عند الإنسان الغربي نقصًا لا كمالاً . وعلى كل حال ، فقد أعمل جب فكرته حول هذا التميز على العرب أيضًا ، وجعلها أداة محورية لفهم حضارتهم عبر التاريخ ، يقول : « إن عقلية العربي ، سواء باحتكاكها مع العالم الخارجي أو بعمليات الفكر لا يمكن أن تتحرر من هذا الميل الذي لا يقاوم لمراقبة الأحداث الملموسة بشكلها الإفرادي وبصورة مجزأة . وفي رأيي فإن هذا يشكل أحد العوامل الرئيسة لهذا النقص في اكتناه معنى (القانون) الذي يعتبره الأستاذ ماكدونالد الخاصة المميزة للشرقي » [٢] .

ولا بد لنا من وقفة مع هذه الفكرة لنرى كيف أن الأستاذ جب يعمل بمنهاجين ، ويطبق على مجال بحث واحد طريقتين ، ويبدو ذلك في إرجاعه نقص قوة الحدس والخيال عند الغربيين - وهي الفكرة التي فسر بها عجزهم عن فهم الدين - إلى التوجهات الثقافية الغربية في تاريخها القريب ، حيث نمّى الإنسان الغربي الميل إلى

---

١ - المرجع السابق : ص ٢٧٦ .

٢ - دعوة تجديد الإسلام ، هاملتون جب : ص ٢١ .

الحكم المادي على الأشياء على حساب الأبعاد الغيبية، وبالعكس فهو يرجع خصيصة تعلق العربي بالحدس إلى طبيعته، غير مهتم في هذه الحالة بدراسة العوامل التاريخية المؤثرة في هذه التوجهات. يقول جب عن الغربيين : « وكل امرئ حاول استكناه المواقف الدينية لدى أناس تختلف نظرتهم إلى الكون اختلافًا بعيدًا عن نظرتنا . . . لا يستطيع أن يهون من شأن الصعوبة التي تواجهه في محاولته، إذ إن العقل الغربي الحديث يعسر عليه - بوجه خاص - أن يقوم بتلك المحاولة ؛ لأن الدين يتطلب تدريب ملكة الإدراك الحدسي . . . التي تعبر كل المعلومات والمناهج المتبعة في التحليل العقلي لتستكنه بالتجربة المحسوسة عنصرًا من العناصر القائمة في طبيعة الأشياء مما لا يستطيع العقل أن يصفه . . . أما الرجل الغربي النموذجي الذي ورث الفكر الإنجليزي العقلاني، وقيم القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وأصبح موجهًا عقليًا بقوة ذلك الفكر . . . فقد أهملت لديه ملكة الحدس حتى أنه ليأبى أن يسلم بمحض وجودها . . . ولذلك أصبحت أحكامنا الدينية - نحن الغربيين - شديدة الاختلال»[١] . وهو لا يقوم بدراسة الظروف التارخية التي جعلت المسلمين يتسمون بتغليب جانب الحدس، بل يكتفي بتقرير ذلك غير منتبه إلى التناقض الذي وقع فيه عندما يسم حضارتهم بالتقدم العلمي البالغ مع حكمه عليهم بالعجز عن إدراك « المظهر الآخر للعلم الذي ينحصر في مقارنة نتائج الملاحظة والتجربة واستنباط القوانين المثالية »[٢] .

والأخطر أن جب قد أعمل فكرته عن تميز واقتصار الشرقي في بنيته الفكرية على الحدس على تصور المسلمين لأمور العقيدة، حيث يقول : « يبدأ الخيال الديني مدفوعًا باحترام النبي وتقديس رسالته بتقديم مفهوم خاص لما يجب أن يكون عليه النبي، أي أن يكون بدون ذنب أو خطيئة وأن يتمتع بقوة معجزة . . . وتبدأ الطبيعة الحرفية المفعمة بالطاعة بالعمل، مستمدة من كنوز الأحاديث النبوية ومن تفسير الآيات القرآنية أدلة وبراهين ضرورية لتوطيد دعائم المفهوم وجعله مذهبًا دينيًا »[٣] .

---

١ - دراسات في حضارة الإسلام : ص ٢٣٥، ٢٣٦ .

٢ - دعوة تجديد الإسلام : ص ٢٠ .

٣ - المرجع السابق : ص ٢١ .

ولا بد أن نؤكد هنا أن جب لا يميز بين آراء ومواقف العلماء، وبين اعتقادات العامة التي يلعب فيها الخيال - عند جميع شعوب العالم - دوراً بالغًا. وما لاحظه عن موضوع (الذرية) قد يكون صحيحًا في حالة القصاص والعوام خصوصًا في العصور المتأخرة، ولكنه لايصح في حالة علماء الإسلام بأي حال. والملاحظ أنه قد جمع كل ميول علماء الإسلام عبر تاريخ الفكر الإسلامي وأراد أن يحشرها في قالب (الحدس) و(الذرية) الذي أخذه عن المستشرق المبشر ماكدونالد الذي أعجب بأبحاثه وبكثير من أبحاث المبشرين التي رأى أنها ابتدأت « تعمل جزئيًا على فهم الديانات الأخرى بشكل أكثر تعمقًا مما كان الأمر عليه في الماضي »[١] . وكل ذلك ليصل إلى تأكيد اهتمام المسلمين ببناءاتهم الفقهية على حساب الأبعاد العقلية والروحية، ومن المعروف أن هذا التنظير هو نفسه الذي أدى بجولدزيهر إلى الحكم على الإسلام بالمادية.

وقد أكد الأستاذ إدوارد سعيد ما توصلنا إليه هنا إذ قرر بذل جب مجهودًا كبيرًا في كتابيه: (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) و(المحمدية: مسح تاريخي) من أجل مناقشة الأزمة الحاضرة في الإسلام، وأنه فضل في كتابه الأخير كلمة (المحمدية) على الإسلام بدعوى قيامه على فكرة التعاقب الرسولي الذي يبلغ ذروته في محمد - ﷺ - ، و« العجيب في هذه التقريرات أنها تأكيدات تصدر حول الإسلام، لا بناء على أدلة داخلية (فيه)، بل على منطق هو - عمدًا - خارج الإسلام، فما من مسلم يسمي نفسه محمديًا أو يشعر ضرورة - بقدر ما نعرف - بأولوية الفقه على اللاهوت »[٢] .

ومن المعروف أن فكرة (الذرية) قد لعبت دورًا أساسيًا في فهم جب للنبوة الإسلامية، وأصل هذه الفكرة نجده عند المستشرق المبشر الأمريكي ماكدونالد الذي أثر أثرًا بالغًا في تفكير جب، فاكتفى في دراساته بتأكيدها وتعميقها، وقد عبر بنفسه عن ذلك فكتب: « منذ أن بين الأستاذ دونكان بلاك - هو اسم المبشر ماكدونالد - كيف أن

---

١ - دعوة تجديد الإسلام: ص ٧ .

٢ - الاستشراق، إدوارد سعيد: ص ٢٧٧ .

العقيدة السامية تأتلف وتتلاءم مع العالم اللامرئي والمفهوم الذي يعتنقه الشرق حول النبوة، منذ ذلك الوقت من اللغو التأكيد على الاستعداد النفساني المسبق لتقبل هذه العقيدة من قبل الشرقيين »[١]. وقد أعمل جب هذا الفهم - الذي يجعل العرب يؤمنون بالنبوة عن حدس لا عن تأمل في دلالة القرآن - في بحثه لظاهرة تميز الدعوة الإسلامية عن الديانات السابقة التي كان جب يؤمن بكونها مصادر لعلم النبي، إذ يجعل ذلك يتأسس على ما أضافه إلى الرسالتين السابقتين من عناصر ذاتية، يقول : « من هذه الوجهة - وهي وجهة أساسية - يغدو التساؤل عن مصادر الدين الذي جاء به محمد، وذلك شيء شغل بال الباحثين من نصارى ويهود في الغرب، أمرًا غير وارد بالمرة. لقد أوضح المتضلعون من علماء اليهود أن كثيرًا من الأقوال المنسوبة إلى المسيح موجودة في المؤلفات اليهودية، ولكن هذا لا يغير شيئًا من الحقيقة، وهي : افتراق البناء الفكري المسيحي - حتى في مرحلته الأولى - افتراقًا كاملاً عن بناء الفكر اليهودي. ومثل ذلك يقال في حال الإسلام، إذ مهما يكن أمر استمداد الإسلام من الأديان التي سبقته فذلك لا يغير هذه الحقيقة أيضًا، وهي : إن المواقف الدينية التي عبر عنها القرآن، ونقلها إلى الناس تشمل بناءً دينيًا جديدًا متميزًا »[٢].

ورغم أن تحكم نظرية (الحدس) في فهم جب للظاهرة الإسلامية كان من الممكن أن تؤدي به إلى التأكيد على تجاوز القرآن الكريم - باعتباره صورة عن هذا الحدس الشرقي - للمحسوس، إلا أنها قد أدت به إلى تناقض عجيب، إذ ذهب يؤكد بها رأي جولدزيهر وغيره حول مادية الإسلام، وإن جاءت تعبيراته عن هذا الموضوع في ثوب من الشفافية (الحدسية)، يقول : « ومن الجدير بنا أن نتذكر أن القرآن ليس مؤلفًا في علم اللاهوت، حين يكون معنى اللاهوت تفسيرًا عقليًا فلسفيًا للكون قائمًا على معلومات الحدس الديني . . . نعم إن الحدس نفسه يتضمن تفسيرًا للكون، ولكنه

---

١ - دعوة تجديد الإسلام: ص ١٦ .

٢ - دراسات في حضارة الإسلام: ص ٢٥٤ .

رؤى مباشرة للرجل الحكيم الذي يرى قواعد النظام الكوني . . . (في سياق من الصور والرموز المحسوسة، ويكون تطبيقها مرتبطًا بأحداث محسوسة). ولا يسأل صاحب الذهن الحدسي كما يسأل الفيلسوف ما الخير والجمال، وإنما يؤكد أن هذا العمل في هذه الظروف بعينها خير، وإن ذاك شر، وهذا عدل، وذلك ظلم »[١].

وقد أبدى جب عجزاً كليًا عن إدراك الأبعاد المقاصدية في تعيين الفعل الخير والشرير في الإسلام، والتي ينص عليها الشارع حينًا ويسكت عنها أحيانًا. ونستطيع أن نجد تفسيراً لعجزه عن إدراك الكليات التي أبرزها القرآن الكريم، وتلك التي تختفي خلف المظاهر المادية، إلى عدم بحثه الكافي في مصادر الإسلام، وعجزه عن إدراك الخطاب الديني بشكل عام، ويعود هذا إلى تمذهبه (بالرمزية) التي اعتبرناها لونًا من الإلحاد في دراستنا لها في الباب الأول من هذه الأطروحة، إضافة إلى تأثره العميق بفكرة تفوق الفلسفة اليونانية والغربية في مجال تفسير الوجود والتنظير للكليات على الأديان السماوية.

ورغم عدم قدرة هذا المستشرق على التخلص من ذاتيته الطاغية ومرجعياته الفكرية التي أعمته عن البحث الحقيقي في مصادر الإسلام والتذوق التام للنبوة الإسلامية، فإنه قد قدم دراسات غاية في الجودة والجدة، وخصوصًا عند بحثه لبعض مباحث السيرة ومظاهر التاريخ الإسلامي، ودراساته للميول العامة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة التي اتخذ علمه بها وسيلة لتخطيط السياسة الأمريكية في العالم الإسلامي.

٧ - مونتغمري وات[٢]: من المؤكد أن القس المستشرق الأمريكي المعاصر مونتغمري وات يعتبر من أكثر المستشرقين (إدهاشًا) بالنسبة للباحث المحلل لإنتاجه

---

١ - دراسات في حضارات الإسلام: ص ٢٥٤.

٢ - إنجليزي، من رجال اللاهوت المسيحي، عميد قسم الدراسات الإسلامية في أدنبره. من مؤلفاته: عوامل انتشار الإسلام. المستشرقون: ٢/ ١٣٢.

الفكري الثري، ويعود ذلك إلى صعوبة تحديد موقفه بدقة من الإسلام، حيث نراه يمزج في معالجته للموضوع الواحد بين سعة الاطلاع ودقة البحث وذكاء التفسير أحيانًا، وفساد التأويل أحيانًا أخرى، هذا إضافة إلى أنه يبدو أحيانًا جاهلاً تمامًا بأبعاد القضية التي يبحثها، ويبدو تحامله على الإسلام حينًا، وفي أحيان أخرى يُظهر تعاطفًا شديدًا مع الكثير من مبادئه. وعلى كل حال، فإن هذا المستشرق يعتبر أحسن نموذج للمستشرق المؤمن المعاصر، من حيث محافظته على مرجعيته الدينية المتمثلة في العقيدة المسيحية البروتستانتية التي قادت بحثه في الإسلام، حيث لم يكن يدع مجالاً لتأثير الحقائق التي يتوصل إليها في دراساته في قناعاته الدينية العميقة. ولكن هذا لم يمنعه من أن يتصف بقدر كبير من الأريحية التي تجعل أسلوب كتاباته في غاية الأدب، وبقدر من الموضوعية التي جعلته يقرر بسمو بعض الحقائق التي أوصله إليها بحثه، وهو يمتلك من ناحية ثالثة قدرًا وافرًا من المعرفة بمصادر الإسلام وحظًا من التحكم في مناهج البحث التاريخي، وهو ما جعله يبدع في بحث بعض القضايا المتعلقة بعمل النبي -ﷺ- الدعوي. ويبدو لي أن هذه السمات هي التي جعلته (قريبًا - بعيدًا) من الإسلام بحيث يظهر مقتنعًا بنبوة محمد -ﷺ- ومرجعية القرآن الكريم حينًا، ومسيحيًا نافرًا ومقررًا لبطلان الاعتقاد الإسلامي في أحيان كثيرة.

والملاحظ أن الأطر التي تحكم عمل هذا المستشرق وإن كانت واضحة تمامًا في جميع الأعمال التي اعتمدناها في هذه الأطروحة، وهي: (محمد في مكة) و(محمد في المدينة) و(محمد النبي ورجل الدولة). إلا أنه أحب أن يصرح -مثل جب- بأن قناعاته الدينية مسيحية خالصة، ولذلك فإن موقفه من النبوة الإسلامية يعتمد الدين مقياسًا. يقول: «ولا يعني هذا أنني أرى من الضروري اتخاذ وجهة نظر مادية لضمان حياد المؤرخ، بل أنا - على العكس - أعبر كمؤمن موحد صريح، ولا شك أن هذا الموقف الأكاديمي ناقص نوعا ما إذ يجب على المسيحيين تحديد موقفهم من محمد بقدر اتصال المسيحية بالإسلام، ويجب أن يقوم هذا الموقف على أسس فقهية. . . وأنا أعترف بما في كتابي من نقص في هذا الصدد، وإن كنت أرى أنه يقدم للمسيحيين المواد

التاريخية اللازمة لتكوين رأي فقهي »[١] . ومعنى هذا، وبكل وضوح، أن وات كان يكتب لمواطنيه المسيحيين من أجل إعطائهم فرصة للحكم (المسيحي) على النبوة الإسلامية، ولهذا أبدى نوعًا من الاعتذار عن عدم قدرته منحهم كل المرجعيات الفقهية التي تتحكم في كل محاولة فهم مسيحي للإسلام. ويبدو أن سبب اعتذاره يرجع إلى عدم قدرته على تجاوز ما علمته بحوثه الإسلامية عن عبقرية الإسلام فيقول بصراحة ما يريد سماعه المسيحيون، وهو أن الإسلام ليس إلا مجرد هرطقة أريوسية.

وكما أبدى وات مرجعيته الدينية، فقد أوضح أيضًا أن للبحث العلمي أدوات ومناهج لا يجوز للمستشرقين إغفالها، ومن هنا أسس نقده للكثير من الآراء التي صدرت عن هذه الدائرة وخصوصًا الآراء المسيحية القروسطية، ولذلك قال: « وإذا حدث أن كانت بعض آراء العلماء الغربيين غير معقولة عند المسلمين، فذلك لأن العلماء الغربيين لم يكونوا دائمًا مخلصين لمبادئهم العلمية، وأن آراءهم يجب إعادة النظر فيها من وجهة النظر التاريخية الدقيقة »[٢] . وقد أدى به هذا المنهج إلى أن أغفل تمامًا أو أسقط الكتابات القروسطية، وابتدأ بحثه من افتراض عملت دراساته على تأكيده، وهو صدق النبي - ﷺ - في دعواه النبوة، إضافة إلى سمو أخلاقه وعبقرية الكثير من أعماله، وإن كان الصدق الذي أثبته وات - المسيحي المتدين - لا يعني أكثر من عدم كذب النبي - ﷺ - فيما رآه، إضافة إلى صدقه النفسي الذي قاد مجمل إنجازاته. يقول: « منذ أن قام كارلايل بدراسته عن محمد في كتابه: (الأبطال وعبادة البطولة) أدرك الغرب أن هناك أسبابًا وجيهةً للاقتناع بصدق محمد، إذ إن عزيمته في تحمل الاضطهاد من أجل عقيدته، والخلق السامي للرجال الذين آمنوا به . . . . وأخيرًا عظمة عمله في منجزاته الأخيرة - يقصد بناء الدولة - كل ذلك يشهد باستقامته التي لا تتزعزع، فاتهام محمد بأنه مخادع يثير من المشاكل أكثر مما يحل. وقد أظهر الغربيون ميلهم لتصديق أسوأ الأمور عن محمد، وكلما ظهر أي تفسير نقدي لواقعة من الوقائع ممكنًا قبلوه . . . وإذا أردنا أن نصحح الأغلاط المكتسبة عن الماضي بصدده، فيجب

---

١ - محمد في مكة، مونتغمري وات، المدخل .

٢ - المرجع السابق .

علينا في كل حالة من الحالات التي لا يقوم الدليل القاطع على ضدها أن نتمسك بصلابة بصدقه » (١) .

وإذا أردنا الآن - سنعرض الكثير من أفكار وات في كل المباحث التالية - أن نعطي مثالاً عن قيمة عمل وات، فإننا نجد فيه تقديراً كبيراً لفعل العناصر الإيمانية في انتشار الإسلام، ومن ذلك قوله محللا معاهدة الحديبية : « كان محمد راضيًا عن الغزوة . . . فقد فاز . . . ولم تكن معاهدة الحديبية لصالح المسلمين إلا بقدر الإيمان بالإسلام وقوة جاذبيته . . . فلو أن محمداً عجز عن المحافظة على سيطرته على المسلمين . . . واستمالة مسلمين جدد، لما عملت لصالحه . ولا شك أن العوامل الاقتصادية لعبت دوراً كبيراً في إسلام الكثيرين من العرب، ولكن على كل مؤرخ بعيد عن المعتقدات المادية أن يعتبر من أهم العوامل إيمان محمد برسالة القرآن، وثقته بمستقبل الإسلام كنظام ديني وسياسي، وإخلاصه الذي لا يتزعزع للمهمة التي دعاه الله، كما كان يعتقد، لأدائها » (٢) . كما نجد ملامح حسن إدراكه وانتباهه إلى خصائص بعد أحداث السيرة في تتبعه الدقيق - ولعله أول باحث قام عمليًا بهذا الإجراء الذي تأثر به الدكتور حسين مؤنس دون أن يشير إلى مصادره - لامتداد الدعوة الإسلامية، تدريجيًا، نحو الشمال حالما استقر النبي - ﷺ - في المدينة (٣) .

وفي مقابل هذا فقد كان وات من أكثر المستشرقين تحاملاً على أفعال النبي - ﷺ -

---

١ - المرجع السابق : ص ٥٤ ، ٥٥ . يقول وات : «ليس بين رجال العالم رجل كثر شانئوه كمحمد . . . فلقد كان الإسلام خلال قرون عدة العدو الأكبر للمسيحية . . . وأخذت الدعاية الكبرى في القرون الوسطى تعمل على إقرار فكرة (العدو الأكبر) في الأذهان، حتى ولو كانت تلك الدعاية خالية من كل موضوعية . . . حتى إذا ما حل القرن الحادي عشر كان للأفكار الخرافية . . . في أذهان الصليبيين أثر يؤسف له . . . ولما وجدوا بين هؤلاء الأعداء كثيرا من المحاربين الفرسان شعروا بالريبة من السلطات الدينية المسيحية، ولهذا حاول بطرس الراهب أن يعالج هذا الموضوع بإذاعة معلومات أصدق عن محمد والديانة التي يدعو إليها . وقد حدث فيما بعد تطور كبير في هذا السبيل . . . وإن ظل كثير من الأوهام عالقًا في الأذهان ». محمد في المدينة : ص ٤٩٣ .

٢ - محمد في المدينة : ص ٧٦ .

٣ - انظر / المرجع السابق : ص ٦٦ . . .

ومن ذلك تعليقه على أسباب هذا التوجه نحو الشمال، قال : « إنه كان يحرم القتال والنهب بين المسلمين، وبهذا إذا دخل عدد كبير من القبائل أو قبلت زعامة محمد عليها، فكان عليه أن يبحث عن متنفس آخر لطاقاتها. وقد نظر محمد إلى المستقبل ووجد أنه يجب توجيه غرائز السلب والنهب عند العرب نحو الخارج »[1]. ويجدر بنا قبل التعليق على هذا الرأي أن ننبه إلى أن وات ذهب يؤكد أن النبي - ﷺ - قد أهمل الدعوة في جنوب الجزيرة، قال : « وعلى العكس من ذلك لم يفعل إلا القليل - كما يبدو - لنشر الإسلام في الجنوب والجنوب الشرقي . . . وبالرغم من أنه لم يرفض إمكانية الدخول في الإسلام، فإنه نظر إلى مسلمي هذه المنطقة على أنهم مصدر ضيق وشغل بال أكثر منهم ربحًا للإسلام »[2] .

ومن أجل رد هذا الأمر إلى نصابه يكفينا أن نشير إلى أنه كان بإمكان وات، وهو باحث دقيق، أن ينتبه قبل الخروج بهذه النظرية إلى وجود ما يمنع النبي - ﷺ - والمسلمين من الامتداد نحو الجنوب، إذ كان عليهم قبل ذلك أن يناجزوا عدوهم الأساسي في المنطقة، أي قريش. وفي المقابل فلم يوجد شيء يحول بينهم وبين الامتداد نحو الشمال، ولذلك ركز النبي - ﷺ - معظم جهوده في هذه المنطقة حتى تم فتح مكة، وحينها استطاع أن يبدأ منازلة قبائل الجنوب الكبيرة مثل ثقيف وهوازن، ثم امتدت دعوته إلى اليمن. ومن الجلي أن هذه الحقيقة التي نبهنا عليها تجيب على حيرة وات التي دفعته إلى اختراع فكرة ضيق النبي - ﷺ - بعرب الجنوب، وهو أمر لا يوجد ما يدل عليه في التاريخ الإسلامي مطلقًا، بدليل كون بعض كبار صحابته من هذه المنطقة، بل كانوا من أقصى أقاليمها، أي اليمن، ومن هؤلاء أبو موسى الأشعري وأبو هريرة رضي الله عنهما.

---

١ - المرجع السابق : ص ٦٧ .

٢ - المرجع السابق : ص ٦٧، ٦٨ .

٨ - برنار لويس[١] : يعتبر هذا الأستاذ من الباحثين الأكاديميين المعاصرين الذين لم يكن الإسلام بالنسبة إليهم- في الأغلب - إلا مجموعة مواد تخصصية يتعاملون معها في إطار نشاطهم الأكاديمي. ولا يعني هذا في واقع الحال عدم بروز الطابع الذاتي في مؤلفات هؤلاء الدارسين، وهو الأمر الذي من الممكن أن نلاحظه بسهولة في حالة هذا المستشرق المعاصر.

ومن الواضح أن الأستاذ برنار لويس يعد من كبار الباحثين الأكاديميين، ويبدو ذلك في تكليف جامعة كامبردج له بالإشراف على إخراج دراستها الموسوعية (تاريخ الإسلام)، وقد تولى إضافة إلى هذا الإشراف على كتاب (الإسلام: من الأمس إلى اليوم) الذي شارك في الكتابة فيه كبار المستشرقين الجامعيين المعاصرين، حيث كتب شارل بيلات عن الأدب العربي والفارسي قبل الإسلام، وقدم كل من اتيغهاوسن - من جامعة نيويورك، وغرابار وصابرا - من هارفارد، ومايرـ من بال، وبوسورث - من جامعة مانشيستر، بحثًا عن موضوع إسلامي . . . وقد قدم الأستاذ برنارد لويس في فاتحة هذا الكتاب وصفًا هادئًا ومتزنًا لبعض المباحث الإسلامية، كما كتب عن بداية الإسلام استنادًا إلى مصادر الإسلام ذاتها[٢].

وقد ركز في هذا البحث على موضوع التسامح الإسلامي، وقسم نظرته إلى اليهودية والمسيحية إلى قسمين، فمن الناحية الدينية فهو ينظر إليهما باعتبارهما حقيقتين توحيديتين، و« من هذه الناحية فهو نفسه ختم لهما، أما من الناحية التاريخية فإنه يعتبر تجديدًا للتوحيد »[٣]. ورغم بعض الأبحاث الجيدة التي أوردها لويس، ومن ذلك تفريقه العلمي المتميز بين مفهوم البدعة في الإسلام وبين الهرطقة في المسيحية، وتقريره قلة انتشار اليهود والنصارى في شبه الجزيرة، وعدم تجاوز دعوتهم آحاد العرب، إلا أنه لم ينج من الخطأ حيث نص على سقوط الصلاة عن المرضى، كما أنه لم يخرج عن

---

١ - (١٩١٦م - . . .) إنجليزي، أستاذ دراسات الشرق الأدنى ببرنستون. من مؤلفاته: العرب في التاريخ، أصول الإسماعيلية. المستشرقون: ٢/ ١٤٣.

٢ـ l'Islam d'hier a aujourd'hui - prologue - p 10.

٣ـ المرجع السابق: ص ٨.

القاعدة الاستشراقية التي مؤداها أن قيمة عمل النبي - ﷺ - الوحيدة هي إعطاؤه للعرب دينًا أسمى مما كان عندهم من الشرك. وهذا يوحي بِدُونيَّة الإسلام مقارنة بهذين الدينين التوحيديين [١].

٩ - ماكسيم رودنسون [٢]: يمثل هذا المستشرق الفرنسي المعاصر أحد الوجوه البارزة - إضافة إلى جاك بيرك - فيما أسماه عدد من الدارسين (الاستشراق المعاصر)، ولذلك نرى لزاما علينا أن نعرض لتعريف هذا النوع من الاستشراق قبل أن نتخذ دراسة فكر هذين المستشرقين أنموذجًا له.

ولابد أن نلاحظ في البدء أن هذه التسمية ليست من وضعنا، بل هي من وضع بعض الدارسين المسلمين المعاصرين، وعلى الأخص المغاربة، الذين تأثروا في ذلك بميل دائرة الاستشراق ذاتها إلى التخلص من اسمها القديم، إيحاء منها بتغيير مناهجها وإعادة تقييمها للدراسات الاستشراقية التي أصبحت تسمى الدراسات الإسلامية. وبالنسبة لنا فإن الاستشراق الجديد يضم المستشرقين المسلمين والمتعاطفين مع الإسلام، أما ما سمي استشراقًا جديدًا فهو ليس إلا تعبيرًا عن مرحلة من مراحل تطور الاستشراق التقليدي، إذ ظل محافظًا في دراساته على مرجعية تقع خارج ما تفرضه مصادر الإسلام، أي إنها مرجعية غربية بالأساس، ولذلك وضعنا النموذجين اللذين اخترناهما لإبراز التوجهات الجديدة ضمن طائفة (المستشرقين الذاتيين).

وقد لقي إنتاج هذا التوجه الجديد في الدراسات الإسلامية ترحيبًا شديدًا من قبل بعض الدارسين المسلمين والعرب. والغريب - والدال في الوقت نفسه - أن هذا الترحيب قد صدر من دارسين معينين، هم من أبناء المغرب الأقصى على وجه التحديد، إضافة إلى إدوارد سعيد من المسيحيين العرب. ومن الدارسين المغاربة أنور عبد الملك الذي نشر مقالة بعنوان: (الاستشراق في أزمة) عرض فيها لنقائص

---

١ - المرجع السابق: ص ٩.

٢ - (١٩١٥م - . . .) فرنسي، اشتغل للحكومة الفرنسية بلبنان. أستاذ في المعهد الإسلامي بصيدا. من مؤلفاته: محمد. المستشرقون: ١/ ٣٥٩.

الاستشراق التقليدي، وأبدى قبوله للاستشراق الجديد [١] . ومنهم عبد الله العروي، ومحمد أركون، والدكتور سالم حميش الذي رحب في كتابه: (الاستشراق في أفق انسداده) بما كتبه مواطنوه الذين سبق لنا ذكرهم، واعتبرهم مؤهلين « لأن يكونوا محللين ومحاورين موثوق بهم« للثقافة الغربية» وفي المقابل فهو يعتبر الأستاذ ابن نبي، وعبد اللطيف طيباوي من طائفة العلماء المسلمين المتشنجين في مواقفهم من الاستشراق [٢] . ونسي الدكتور حميش شيئًا أساسيًا، وهو أن من رحَّب بإنتاجهم من المفكرين المسلمين المعاصرين، هم جميعًا من المنسلخين عن رسالة الإسلام، وإن ظلوا محافظين على بعض ملامح ثقافته، بحيث أصبحت الغربنة التي تأثروا بها هي المتحكمة والموجهة لتآليفهم، وبتأثير مباشر من المستشرقين الجدد الذين كانوا يحاورونهم. ولا غرابة بعد هذا أن يرحبوا بما أسموه الاستشراق الجديد؛ لأنه نتاج استشراقي تولد عن تطورات غربية مست المستشرقين وبعض الدارسين المغاربة على السواء.

ومعنى هذا أن احتضان قسم من دارسي حقل الاستشراق بهذا النوع الجديد من الدراسة يرجع إلى الالتقاء الحاصل بينهم على مستوى تصور مشكلات البحث ومناهجها. وقد عبر إدوارد سعيد عن السبب في تقبله للاستشراق الجديد، وجعله يكمن في تخلص دارسيه من المرجعيات الدينية التي كانت تتحكم في أسلافهم، واستبدالهم ذلك بالمرجعيات التي تفرضها نظرية المعرفة في الغرب المعاصر، قال: « فثمة اليوم عدد كبير من الباحثين الأفراد العاملين في حقول كالتاريخ الإسلامي، والدين، والحضارة . . . والذين يمتلك عملهم قيمة عميقة كعمل بحثي . . . وتبدأ المصاعب حين يطغى التراث المهني للاستشراق على الباحث . . . ومن ثم فإن الاحتمال الأقوى هو أن يتم إنتاج العمل الشيق من قبل باحثين يكون ولاؤهم لفرع من فروع المعرفة محدد (فكريًا) لا بحقل كالاستشراق محدد إما (شرائعيًا) أو (امبرياليًا)، أو (جغرافيًا) » [٣] .

١- انظر / الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٩٧ .

٢ - انظر / المرجع السابق: ص ٩٣ .

٣ - الاستشراق: ص ٣٢٣ .

ويمكن لنا بعد هذه المقدمة أن نستخلص ميزات هذا الاستشراق الجديد، والتي تكمن بشكل أساسي في التغيير الملموس في المرجعيات التي تحكم إنتاجه، وقد جعلها إدوارد سعيد (فكرية) بالأساس، دون أن يفصل ذلك. وقد أبان الدكتور حميش عن حدود الفكر المقصود، فجعله يتميز باستبعاد تسييد الماضي مع « إعطائه حيزه المعقول، إلى جانب الاهتمام بالحاضر، والتفكير بالمستقبل بعيداً عن المنطلقات الدينية »[١]. ومعنى هذا أن عمل رودنسون وزملاؤه على تجاوز تسييد المرجعية الإسلامية إلى مرحلة التأسيس للمجتمع الإسلامي على أسس الحضارة الغربية هو الأمر الذي جعل هؤلاء الدارسين المسلمين يرحبون بهذا الإنتاج الفكري الذي يعبر عن توجهاتهم هم أيضًا. وعلى كل حال ستتوضح خصائص ما أجملنا الحديث عنه هنا عند عرضنا لعمل رودنسون، ثم جاك بيرك.

وقد وصف الدكتور حميش المستشرق ماكسيم رودنسون فقال: إنه « لم يمارس الاستشراق بمعانيه التقليدية الضيقة، ولم يرتبط بعلم كما فعل ماسينيون مع الحلاج، أو بيلا مع الجاحظ . . . بل إنه مارس أساسًا مواد علمية كان موضوعها لديه الشرق والبلاد الإسلامية على وجه الخصوص، كما أنه لم يهتم بالشرق من أجل اختزاله في معادلات وجواهر قارة . . . بل قصد تحليل الشرق ومعرفته كمجموعة من الشعوب . . . أما المنهج عند رودنسون فهو مستمد من المادية الجدلية ذات الأصل الماركسي، هذا المنهج الذي يرى أن العلم لا يقوم عبر طريق ملكي معبد، بل من خلال عمليات متشعبة ومكثفة، تنتقل بالبحث تدريجيًا من الأخطاء إلى التصحيحات، ومن الفرضيات النظرية إلى التحقيقات الحسية والميدانية، ومن المعرفة التفصيلية المرفقية الطويلة الأمد والنفس إلى المقاربات التركيبية الضرورية، كما أن ذلك المنهج مطبق في حقل الإيديولوجيات والديانات يعمل، حسب تصور رودنسون، كمحاولة لفهم هذه الظواهر بمقتضى وضع اجتماعي كلي، بدل الجزء البسيط القائم في الشعور الفردي، أي بدل الشعور الديني وحده »[٢].

---

١ - الاستشراق في أفق انسداده: ص ٨٧ .

٢ - المرجع السابق: ص ٨٣ .

والحقيقة أن هذا وصف جيد، ولكنه يحتاج - من أجل فهمه على الوجه الصحيح- إلى الإبانة عن الأصول التي جعلت رودنسون يهتم بالعالم الإسلامي في عمومه مع تقسيمه إلى شعوب متميزة، والمرجعيات التي جعلته يختار المنهج التجزيئي الذي يهتم بالتحولات التاريخية الكثيرة التي لحقت بهذه الشعوب. وأول شيء يجب وضعه في الاعتبار - وهو الوحيد في الوقت نفسه - أن رودنسون كان شيوعيًا، أي مؤمنًا بالجدلية التاريخية، وهي الفلسفة التي يعتبر الإلحاد سمتها الأساسية، ولذلك كان موقفها من ظاهرة التدين في عمومها هو الرفض المبدئي لوجود حقيقة تدعى الغيب، وقد حصرت ظهور الأديان في الظروف المادية السابقة والمصاحبة لوجودها.

وقد آمن رودنسون إيمانًا راسخًا بفكر زعيمي الشيوعية، وابتدأ حياته ميالاً إلى الجانب الفكري التأملي على حساب حركية الماركسية التي كان لا يدعو - مع هذا - على توقيف العمل على نشرها. ولكنه تحول أثناء الحرب العالمية الثانية إلى داعية من دعاتها، وفي بلد من بلدان الشرق بالذات، وهو لبنان الذي انتقل منه إلى العمل مع الشيوعيين العرب أو البعثيين في غيره من البلاد العربية [١].

ولنا الحق في أن نثير الانتباه إلى أن بداية تبشيره بالشيوعية لم يتم في وطنه فرنسا، ولا في غيرها من بلاد الغرب، بل في بلاد الإسلام. وقد قرر، وهو يعيش في هذه الأرض، في سنة ١٩٤٧م، أن يجمع منذ ذلك الحين بين التطبيق العلمي والنشاط الحركي والتأمل التنظيري الجمالي. وقد عاصر رودنسون فورة الحركات الشيوعية في العالم الإسلامي خصوصًا في سوريا والعراق ثم في مصر، ولذلك ظن- وهو الرجل الغريب عن أرض الإسلام عقيدةً وتاريخًا واستشرافًا - أن دور الإسلام باعتباره المسؤول المباشر عن الحراك الاجتماعي في أرضه قد انتهى. وقد قرر هذا الأمر منذ دخوله معترك الدعوة إلى الشيوعية، ولذلك راح يبشر بها في كتبه باعتبارها بديلاً ضروريًا للإسلام.

١- Marxisme et monde Musulman - M . Rodinson - Pref - p 8.

وقد تحكم إيمان رودنسون بالشيوعية، ولهفته على نشرها، وكذلك مخالطاته الكثيرة - والوحيدة - للشيوعيين العرب في التأسيس للأبعاد الإلحادية في دراساته، وقد أوضح ذلك بنفسه حين راح يؤكد أن أساس الدراسات الإسلامية من وجهة النظر الماركسية يفرض شيئين، أولهما « إسهام الأفكار الاجتماعية الماركسية في دراسة العالم الإسلامي في الماضي والحاضر . . . ومن جهة ثانية هناك دراسة دور الإيديولوجيا الماركسية في التطور الآني والمستقبلي للعالم الذي كانت تحكمه العقيدة الإسلامية »[١]. ومن المؤكد أن هذا المنهج الذي اتبعه في دراساته يعتبر إسهاما منه في تأكيد موت الإسلام، ونصر الشيوعية . وقد اتبع رودنسون في ذلك نصيحة ماركس الذي علق بناء المجتمع الجديد على ضرورة القيام بالدعوة لفلسفته ونشرها بين الناس .

ومن الناحية العملية فقد اجتهد رودنسون في تطبيق النظرية الجدلية كاملة، ولذلك لم يدرس الإسلام في يوم من الأيام باعتباره حقيقة مطلقة، وهو الأمر الذي رحب به - كما رأينا - بعض الباحثين المسلمين، واعتبروه تطوراً إيجابيًا في الدراسات الاستشراقية . وكان هدفه من ذلك محاولة القضاء على امتدادات الإسلام في الغرب، والتأسيس للشيوعية في بلاد الإسلام، ولهذا ركز على التحولات التي أصابته - حسب زعمه - عند تطبيق مبادئه في المحيط الاجتماعي . وقد غلب في مجمل عمله جانب القوى المادية التي تحكم وجود وتطور المجتمعات على حساب العوامل الدينية والثقافية، كما يبدو من ترتيبه لهذه العناصر في آخر قائمة القوى الفاعية في المجتمع المسلم، وكأنه كان ينسى العامل الديني ثم يتذكره فيلحقه بذيل القائمة، وهذا واضح في كل فقرة من فقرات بحثه عن (الإسلام في القرون الوسطى)[٢] .

ويؤكد ما قلناه هنا أنه لم يتوقف عند دراسته للحديث النبوي عند عصر الرسول - ﷺ - لا كثيراً ولا قليلاً، بل ذهب مباشرة يبحث فيما أضافه الهنود والفرس والمصريون والشاميون من أحاديث، ليبرهن على فكرته في إدخال كل شعب مسلم

---

١ - المرجع السابق : ص ١٧ .

٢ - انظر / المرجع السابق : ص ١٠٦ .

ثقافته إلى الإسلام بواسطة الدس على مصادره الدينية، ولذلك أصبح الحديث في رأيه معبّرًا عن انتماءات هذه الشعوب لا على خصوصيات الإسلام. ومن أجل تحقيق هذا الهدف راح يحكم بأن هذه الشعوب قد سعت إلى تغيير الدين الجديد من داخله، وإن ظلت محافظة على بعض العناصر العربية القليلة والمهمة، مثل اللغة، والأدب، والدين [١].

ورغم أن العناصر التي أثبت رودنسون محافظة الشعوب الإسلامية عليها تعتبر المقومات الحقيقية لأي شعب، إلا أنه راح يوحي بعدم أهمية كل ذلك، ويغلب الإضافات التي أكد تسللها إلى الأحاديث النبوية باعتبارها مسؤولة عن استمرار حياة الثقافات القديمة، وتأثيرها على الثقافة الإسلامية. وإضافة إلى ما سبق فإنه لم يحاول مطلقًا بحث صحة ما زعمه، وبيان موقف علماء الإسلام من العناصر الدخيلة على البناء الإسلامي الأصولي [٢]. وقد كان منهجه في بحث هذه المسائل منسجمًا تمامًا مع الهدف الذي سعى إلى تحقيقه، وهو إبراز طابع التمايز بين الشعوب الإسلامية، ولذلك عمد إلى التركيز إلى بحث مسائل الخلاف في الفكر الإسلامي، مثل الخلاف بين أهل السنة وأصحاب الاتجاهات العقلية، ولكنه لم يبحث ذلك بالتجرد الذي يحتاجه مثل هذا الموضوع، بل ذهب يؤكده بوساطة عرضه لأبيات لأبي العلاء المعري، رغم علمه عدم صحة الاستدلال بقول شاعر على مثل هذه الأمور، واستند في الأمر كله على جولدزيهر وشاخت، فنقل بذلك أفكار أساتذة الاستشراق دون بحث وتمحيص.

ومن الأمور العجيبة والدالة على تأثر رودنسون الكبير بالفكر الاستشراقي، وهو الأمر الذي لم يترك له مجالاً للتفكير العلمي الدقيق، ذهابه إلى تأكيد فكرة عدم اهتمام الأمويين بالدين لانشغالهم بالسياسة، كما راح يردد - بناء على آراء جولدزيهر وأبي العلاء - فكرة وضع الحديث النبوي. وقد أكد هذا الرأي بالحديث الضعيف الذي

---

١ - المرجع السابق: ص ١٠٧ .

٢ - انظر / المرجع السابق: ص ١٠٨ .

اعتمد عليه جمهور المستشرقين، والمتمثل في الزعم بتوصية النبي بطرح الحديث الذي لا يتناسب مع القرآن. والعجيب أن إعمال المسلمين المزعوم لهذا الحديث كان من المفروض أن يقضي على معظم العناصر الحديثية المدسوسة، وحتى الصحيحة، ولكن رودنسون راح يؤكد أن استعماله قد سمح بدخول ما لا حصر له من الثقافات المحلية وتأثيرها على الأصول الإسلامية لمجرد اتخاذها شكل الحديث [١].

وقد طبق رودنسون مبادئ إلحاده ومنهجه في بحثه لشخصية النبي - ﷺ - حيث عمل على إقصاء البعد الغيبي والإعجازي في رسالته، وركز فقط على دراسة نفسيته، وارتباطاته عليه الصلاة والسلام بالعوامل المادية في المجتمع العربي. ومن المؤكد أن ذلك لا يعود (لاختيار منهجي) كما يؤكد الدكتور حميش الذي رأى في هذا المسعى إنجازًا يهدف إلى إثبات عبقرية النبي - ﷺ - فقال: « إن عبقرية رسول الإسلام لَتَزْدَادُ تبلورًا ورسوخًا من خلال الدائرة التاريخية ذاتها، وذلك بعملها على خلق الحدث وإدارة الشؤون وإبداع القرار » [٢]، بل إلى سعي حثيث للقضاء على الأبعاد الدينية في الرسالة الإسلامية. ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن احترام رودنسون للنبي - ﷺ - وهو الأمر الذي يظهر في ابتعاده عن القذف والتشنيع في « حق الرسالة الإسلامية » كما يقول الدكتور حميش [٣]، لا يعود إلى تعاطف حقيقي مع نبينا، ولا إلى إقرار حقيقي له بالعبقرية، بل إلى تناسب ذلك مع الهدف الذي سعى إلى تحقيقه، وهو التغلغل في العقليات الإسلامية، التي أراد أن يقضي على عناصر مقاومتها الذاتية بواسطة إظهار عواطف الود، وذلك حتى لا ترفض أفكاره .

١٠ - جاك بيرك [٤] : يعتبر الأستاذ جاك بيرك أحد أعمدة الاستشراق المعاصر، كما يعتبر عمله دليلاً على عدم استواء رواد الاستشراق الجديد من حيث

---

١ - المرجع السابق: ص ١٠٨ .

٢ - الاستشراق في أفق انسداده: ص ٨٤ .

٣ - المرجع السابق.

٤ - فرنسي، أستاذ التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر في معهد فرنسا. من مؤلفاته: الأدب العربي المعاصر. المستشرقون: ١/ ٣٣٦ . . .

أحساسيهم ونواياهم تجاه العالم الإسلامي، إذ تميزت علاقاته معه - على عكس رودنسون - بأريحية وقبول تام للوجود التاريخي للمسلمين. كما تميز بيرك بنظرة خاصة إلى حقل الاستشراق حيث حاول أن يتجاوز فيه ما أنجزه الاستشراق التقليدي، ولذلك وجه نقده إليه رغم تلمذته لماسينيون، وإعجابه الشديد بإنتاجه وإنجاز هاملتون جب البحثي [١].

وبالنسبة لبيرك فإن مناهج الاستشراق التقليدي عاجزة عن التعريف الحقيقي بعالم الإسلام، ولذلك عجزت عن بلورة النظريات التي تساهم في تحقيق تصور أحسن لتطور الإنسان وثقافاته، وقد رد هذا العجز « إلى أن العرب، في علاقاتهم بنا، يتميزون بطابع مزدوج من الصدام والتقارب، ثم إن التوترات الناجمة عن كفاح طويل، زادت الامبريالية في تأجيجه، كانت في حالتهم جد قوية، في حين لم تكن كذلك منهجيات البحث بحيث يتسنى لها توضيح التشابهات والفوارق والازدواجات ثم الخروج منها بتعليم » [٢]. ومعنى هذا أنه أبدى سببًا منهجيًا لرفضه لهذا النوع من الدراسة التي تتوقف عند حدود الوصف الخارجي للظواهر، ولذلك تميز عمله بمحاولة إدخال مبادئ علم الاجتماع والظواهرية والعلوم السياسية والأنثروبولوجيا في دراساته، أي أنه طبق المبادئ التي تتحكم في الدراسات الغربية نفسها في دراساته الإسلامية.

وعند التحقيق فإن شيوعية بيرك وإيمانه بالجدلية التاريخية هو الذي دفعه إلى اتخاذ هذا الموقف من الاستشراق التقليدي الذي يعتمد على استحضار العناصر الدينية في مجمل أبحاثه. ولما كان غير راض - دون أن يصل به الأمر إلى رفض الخصوصية الإسلامية، أو تعمد التحايل في دراساته كما هو حال رودنسون - عن هذا التكثيف الديني، فقد اتجه إلى الدراسات التحليلية الاجتماعية التي ترصد التحولات الجزئية داخل المجتمعات العربية الحديثة. وقد عمل هذا التخصص على بلورة موقفه المبدئي،

---

١ - انظر / les Arbes d'hier . demin - J . Berques - p 8 .

٢ ـ انظر / الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٨٠ .

وزيادة حدة إحساسه بضرورة تجاوز مرحلة الاستشراق التقليدي، لا بسبب عجزها وقلة عبقرية القائمين عليها، بل « لأن موضوع الدراسة نفسه قد تحول »[١]. وهذا عنصر أصيل يبين لنا أن نقد بيرك لإنتاج رواد الاستشراق لا يعود إلى رفضه لنتائج عملهم، بل لتجاوز الزمان لها، ومعنى هذا أنه يوافق - جزئيًا - على نتيجة عمل زميله رودنسون، وهي انتهاء دور الإسلام كمسؤول عن الحراك الاجتماعي في أرض الإسلام.

ورغم هذا فقد تميز جاك بيرك، دائمًا، بفهم عميق لمواقف العالم العربي - لاحظ اهتمامه بالعرب - كما أبدى الكثير من الود في علاقته الشخصية معهم، وفي مواقفه وكتاباته عنهم، حتى عد « في طليعة الوجوه الأكثر حضوراً في ساحة العلاقات الفرنسية العربية »[٢]. كما أن انتماءه الإيديولوجي لم يؤثر كثيراً على دراساته الإسلامية، حيث ظل منتبهًا لخصوصيات العالم الإسلامي الذي تقبل وجوده تقبلاً تامًا. إضافة إلى هذا فإن تحليلاته لبعض المباحث كانت في منتهى العمق، ومن ذلك تمييزه ووصله في الوقت نفسه بين البعد النبوي والبعد الرسالي في شخصية النبي - ﷺ - بألفاظ قليلة، قال: « إن محمداً يجمع بين صفتين: صفة النبي، وصفة الرسول. أي إنه لا يتمتع بمعرفة نافذة بالمقدس فقط ككثير من الأنبياء قبله، ولكن شخصه كان، إضافة إلى هذا أداة لإيصال فكرة محددة عن الله إلى البشر »[٣].

١١ - فريتجوف شيون[٤]: ينتمي شيون إلى طبقة المثقفين الغربيين الروحانيين المتأثرين أشد التأثر بالفيلسوف الفرنسي المسلم عبد الواحد غينون والاتجاهات الصوفية المعاصرة، ولذلك فإن له فهمه الخاص لحدود البحث العلمي، إذ يعتبره نشاطًا يهدف إلى الوصول إلى (العلم القدسي)، أو (الفلسفة التي لا ينضب معينها)، أي الغنوصية الشاملة الأزلية الأبدية التي تعنى بمحاولة فهم سر الوجود،

---

١ - les Arbes - J . Berques - p 7 .

٢ - الاستشراق في أفق انسداده، د. سالم حميش: ص ٨٣.

٣ - les Arbes - p 21 .

٤ - (١٩٠٧م - . . .) سويسري كثير الزيارات والتأليف عن بلاد الشرق.

وهي لذلك تتجاوز الغنوصية التقليدية التي تهدف إلى إدراك كنه الأسرار الربانية [١] .
وتفسر هذه النظرة إلى العلم موقف شيون من الإسلام، حيث لم يكن يسعى في كتابه: (كيف نفهم الإسلام) إلى التعريف به، أو دراسة بعض المباحث الإسلامية، بل « شرح الأسباب التي تدفع المسلمين إلى الاعتقاد به » [٢] .

وقد انطلق شيون في دراسته لهذا الموضوع من مبدأ أساسي، وهو أن الإسلام دين من الديانات التوحيدية الثلاث. وجعله هذا يتعامل معه معاملة صوفية خاصة حيث، رد جميع مظاهره إلى الإرادة الإلهية التي تجلت قبله في اليهودية والمسيحية، ويبدو ذلك جليًا في تعليقه على موضوع (الإسلام والحرب) إذ يقول: « ويأخذ بعضهم في أكثر الأحيان على الإسلام نشره العقيدة بحد السيف، لكنهم ينسون قبل كل شيء أن دور الإقناع كان أكبر من دور الحرب في نشر الإسلام بشكل عام، وينسون بالتالي أن المشركين والوثنيين وحدهم كانوا مجبرين على اعتناق الدين الجديد، وينسون بعد ذلك أن الله في العهد القديم ليس أقل ميلاً إلى الحرب من الله في القرآن، بل العكس هو الصحيح. وينسون أخيراً أن المسيحية استخدمت السيف هي الأخرى في عهد قسطنطين » [٣] .

ويلاحظ في هذا النص عدم اهتمامه بالتمييز بين حقيقة أن الإسلام لم يفرض الإيمان - باعتباره علاقة بين العبد وخالقه - على أي إنسان، منذ مبعث النبي - ﷺ - إلى اليوم، وبين دور القتال فيه، وقد كان استجابة لحاجات خارجية كثيرة، لعل أشدها تعلقا بالدين والإيمان هي ضرورة قيام القوة التي تحميه في مواجهة قوى أخرى. بل نراه يذهب إلى تحليل فلسفة القوة، وتعلق استخدامها بالإرادة الإلهية مما يجعلها تأخذ طبيعتها فتكون مشروعيتها متعلقة بالهدف منها، يقول: « أما السؤال الذي لا يوجد مجال لطرحه فهو بكل بساطة: هل يمكن استخدام القوة لتأكيد حقيقة حياتية ونشرها؟»

---

١ ـ انظر / كيف نفهم الإسلام، فريتجوف شيون، التمهيد.

٢ - المرجع السابق: ص ٩ .

٣ - المرجع السابق .

ولا ريب أنه ينبغي الإجابة بالإيجاب، لأن التجربة تدل على أنه ينبغي علينا أحيانًا أن ننهج العنف إزاء من لا يعرفون المسؤولية من أجل منفعتهم بالذات . . . إن الغاية قد تبرر الوسائل . . . ومن جهة ثانية فقد تدنس الوسائل الغاية، وذلك يعني أن الوسائل ينبغي أن تكون مصورة سلفًا في الطبيعة الإلهية، وهكذا فإن (حق الأقوى) موجود سلفًا في الغاب الذي لا مراء في انتمائنا إليه . . . ولكننا لا نرى في الغاب أي مثال لحق في الخيانة أو الدناءة »[١] وقد توقف شيون هنا فلم يتعرض لموضوع تخلص الحرب في الإسلام من طابعه المشين، والميول التدميرية المعادية للإنسانية التي طبعت حروب اليهود والنصارى والامبراطوريات الغربية المعاصرة.

وعلى عكس ما وعد به حين جعل هدفه شرح أسباب إيمان المسلمين بدينهم، فإننا نراه يقدم فهمه الخاص للإسلام ولنبوة محمد - ﷺ - والقرآن الكريم، بحيث أعاد تشكيل هذه المباحث بناء على ميوله الصوفية، وقدم لها تعليلات تستند على هذه الميول. وليس معنى هذا أنه سعى إلى تحريف الوقائع، بل إننا نراه يستند على جميع المواد القرآنية والحديثية وأحداث السيرة، ليقدم أحيانًا تشكيلاً ترفضه النظرة الإسلامية الأصولية، وفي أحيان أخرى وصفًا دقيقًا وعميقًا لشخصية نبينا عليه الصلاة والسلام، ومن ذلك مقارنته بين نبينا وعدد من الأنبياء عليهم السلام، قال: « يمثل المسيح وبوذا في نظر الغربي، وفي نظر الأكثرية من غير المسلمين - بلا ريب - كمالات قابلة لأن تفهم . . . على الفور . . . وفي المقابل يبدو نبي الإسلام (مركبا) . . . ولا يفرض نفسه قط (كرمز) خارج عالمه الديني، وسبب ذلك أن حقيقته الروحية -خلافا لما هي عليه بالنسبة لبوذا والمسيح - تغلفها بعض الستر الإنسانية والدنيوية، نظرًا لدوره كمشرع لهذا العالم، فهو ينتسب بذلك إلى كبار حملة الوحي الساميين: إبراهيم وموسى »[٢].

والملاحظ أن شيون قد تجاوز أخطاء ماسينيون حين ركز على شبه غياب الطابع

---

١ - المرجع السابق: التمهيد.

٢ - المرجع السابق: ص ١٠١ .

الروحاني في شخصية النبي - ﷺ - فجاءت دراسته أكثر اتصالاً بعقيدة الإسلام في العلاقة بين الخالق والمخلوق، حتى ولو كان نبيًا، وجاء وصفه للنبي - ﷺ - أقرب إلى الصورة القرآنية والحديثية، وبالتالي أقرب إلى الصدق، ومن ذلك نصه على أننا حين نطّلع «على حياة محمد . . . تبرز لنا ثلاث عناصر يمكن أن نحددها مؤقتًا بالكلمات التالية : التقوى، وروح النضال، وسمو النفس. ونعني بالتقوى التعلق الشديد بالله . . . وإدراك معنى الحياة الآخرة، والصدق المطلق أي السمة الغالبة على القديسين والأولياء، وبالأحرى على رسل السماء»[(١)] . ويبدو وصف شيون هنا وكأنه استدراك - أو تصحيح - لما فوته ماسينيون حين أغفل الجانب الروحاني في شخصية النبي، ولم ينص على إسهام العبادات في تحقيق التقوى، قال شيون : «ولنذكر على صعيد التقوى حب الفقر، وممارسة الصوم، والقيام في الليل»[(٢)] .

وتبدو ميول شيون الصوفية بوضوح بعد هذه التقريرات، حيث يستحضر ثقافته الهندوسية، ويستخدمها في محاولة الولوج إلى أعماق الشخصية النبوية. ورغم أنه كان واعيًا بالفروق الواسعة بين ديانات الشرق والإسلام، فيما يخص العلاقة بين النبي - أو الصوفي - وبين الله عز وجل، حيث تبدو مفارقة الله سبحانه وتعالى وتساميه على كل خلقه جلية في الإسلام، وعدم وجود إلا طريق واحد لمعرفته تعالى وهو طاعته والعلم به في حدود الشرع نفسه، وهما البابان الوحيدان لتحصيل الارتقاء الضروري لإدراك عظمة الله، لا المشاركة في طبيعته كما الحال في الهندوسية والتصوف المسيحي - وبعض أنواع التصوف الإسلامي أيضًا - إلا أن شيون يتجاوز ما وصفناه ليقرر «ثم كان فيها - يقصد حياة النبي - انطلاقًا من اندماج الإنسان الجماعي في الإنسان الروحي (نظرًا لطبيعة النبي التناسخية) . . . وإذا أثرنا التناسخية فإنه يعترض علينا بأن محمدًا لا يمكن أن يكون (أفاتارا) أي منسوخًا حسب الهندوسية، لكن المسألة ليست هنا؛ لأننا نعرف جيدًا أن الإسلام غير الهندوسية، وأنه يستبعد بصورة خاصة كل فكرة حلولية. ونقول ببساطة، وبالتعبير الهندي، لأنه في هذا المقام

---

١ - المرجع السابق .

٢ - المرجع السابق .

أكثر التعابير استقامة وأقلها عدم انطباق، بأن هذا الجانب من الجوانب الإلهية قد اتخذ في ظروف زمانية معينة هذا الشكل من الأشكال الدنيوية » [١] .

وقد ذهب شيون بعيداً في تطبيق منهجه الاستبطاني، ويبدو هذا بشكل جلي حين نراه يستحضر الثقافة الصوفية الإسلامية ليؤكد آراءه. وقد بدا غير مهتم بمعرفة مدى صحة ما نسبه إلى النبي فاستخدم مواد متعددة، بعضها ليس بحديث قطعًا، وبعضها له أكثر من تأويل، ولكنه اعتمد التأويل الصوفي دون سواه، رغم مخالفة ما ذهب إليه الصوفية المسلمون لظاهر دلالته، ومن ذلك قوله بعد تقريره تناسخية النبي - ﷺ - : وهذا « يتوافق تمام التوافق مع الشهادة التي أدلى بها رسول الله - ﷺ - في حق طبيعته إذ قال : (من رآني فقد رأى الحق)، و(إني هو، وهو أنا، إلا أني أنا ما أنا، وهو ما هو)، و(لقد كنت نبيًا بينما كان آدم لا يزال بين الماء والصلصال » [٢] .

وقد عمم شيون هذا المنهج على دراسته للقرآن الكريم، فأثبت إعجازه باعتباره كلام الله - أقصد لمجرد كونه كلام الله - ولم ينتبه إلى أن إثبات ذلك يحتاج إلى دليل خاص، أي أن يثبت أولاً أن القرآن كلام الله، وهذا ما لم يهتم ببحثه، بل اكتفى

---

١ - المرجع السابق: ص ١٠٢ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٠٤ . أما الحديث الأول فلا يدل على ما قصد إليه شيون، فقد جاء في رواية الإمام البخاري تحديد لمعنى الحديث، ففيها : " من رآني فقد رأى الحق فإن الشيطان لا يتكون بي " . انظر / فتح الباري، كتاب التعبير، باب: من رأى النبي، حديث ٦٩٩٦ . أما القول الثاني فليس بحديث قطعًا بدلالة ألفاظه. وقد ضعف العلماء لفظ الحديث الثالث. انظر / سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني، رقم ٣٠٢، ص ٣١٦ . وروي بلفظ (كنت نبيًا وآدم بين الروح والجسد) . وقد ضعف البزار طريق ابن عباس فقال في أحد رواته : ونصر - أي ابن مزاحم - لم يكن بالقوي، ولم يكن كذابًا ولكنه يتشيع، ولم نجد هذا الحديث إلا عنده. انظر / كشف الأستار، الهيثمي: ٣/ ١١٢ . و روي عن أبي هريرة من رواية الوليد بن مسلم عن الأوزاعي، وقد تكلم فيها. انظر / التهذيب، المزي: ٣١/ ٩٦ . . . كما روي عن ميسرة الفجر منقطعًا، وقد وصل من طريق رجاله ثقات وهو الذي عند الحاكم، انظر / المستدرك، كتاب التاريخ: ٢ / ٦٠٨ . وعلى كل حال، فإن المعنى الذي يقصده الصوفية، وهو الأزلية، باطل، وإن قبل العلماء دلالته على أن " الله قد كتب اسمه بعد خلق آدم وقبل نفخ الروح فيه " . انظر / تلخيص الاستغاثة (الرد على البكري)، ابن تيمية: ١ / ٦٥ .

بقوله : « معجزة الإسلام الكبرى هي القرآن الذي يعتبر فرقانًا بين الحق والباطل . . . ونود قبل النظر في الرسالة أن نتحدث عن شكلها . . . فلقد زعم أحد الشعراء العرب أن في وسعه تأليف كتاب يسمو على القرآن . . . ويمكن تعليل هذا الحكم - المخالف طبعا للرأي الإسلامي المألوف - بأنه صادر عن إنسان يجهل أن تفوق كتاب من الكتب المقدسة ليس ناتجًا عن نهج أدبي ، فكثيرة هي النصوص التي تتضمن معنى روحيًا ، ويجتمع فيها وضوح المنطق ، وقوة التعبير أو سحر العبارة ، وليس لها مع ذلك طابع قدسي . وهذا يعني أن الكتب المقدسة ليست مقدسة بسبب الموضوع الذي تعالجه ، ولا بسبب الأسلوب الذي تنتهجه . . . وإنما بسبب درجة الوحي فيها ، أو بسبب نزولها من السماء . . . فمن الممكن أن يتحدث القرآن عن أمور عديدة لا علاقة لها بالله - مثل الشيطان أو الجهاد - دون أن يقلل هذا من قدسيته ، بينما يمكن أن تبحث كتب أخرى في موضوع الله . . . دون أن تكون كلاماً من الله » [1] .

وأخيراً ، ورغم أن شيون قد أهمل - مثل ماسينيون - بحث الجانب الموضوعي في الإسلام ، وهو أساس تقرير كونه دينًا سماويًا ، واكتفائه في هذا الأمر بوجوده التاريخي المتمثل في إيمان مجموعة بشرية به . إضافة إلى عجزه عن تذوق الإعجاز القرآني ، إلا أن دراسته الصوفية للإسلام ، وخصوصًا لنبوة محمد - ﷺ - جاءت أكثر اتصالاً بالثابت من الروايات والأخبار الإسلامية ، وأقرب إلى تصوير العلاقة بين الجانب الروحي والدنيوي في شخصيته ، حيث تجاوز شيون نفي ماسينيون شبه الكلي للأبعاد الروحانية ، وأثبت الوجود والمكانة العالية التي احتلها الباطن في حياة نبينا عليه الصلاة والسلام . ويبدو هـذا في مجمل كتابه ، حيث نوه في كثير من مواضعه بمزاوجة النبي - ﷺ - بين متطلبات تثبيت الرسالة بالوسائل الدنيوية ، وعدم خضوعه لها في الوقت نفسه في حياته الشخصية ، حتى بالنسبة لحياته الزوجية فقال : « وقد يفترض بعضهم ، ولا ريب ، بأن الزواج بله تعدد الزوجات يتعارضان والزهد ، لكنهم ينسون أولاً أن

---

١ - المرجع السابق : ٤٩ .

الحياة الزوجية لا تنزع عن الفقر والصوم وقيام الليل صرامتها، ولا تجعلها -كذلك- سهلة ومستحبة »[١].

وقد أدى هذا إلى عدم استجابة شيون في معالجته للنبوة الإسلامية لميوله الذاتية بشكل مبالغ فيه، بل ظل النبي -ﷺ- عنده شخصية دينية نبوية تختلف عن غيرها من الشخصيات الدينية الكبرى مثل عيسى وبوذا، ولكنه ليس أدنى منهما بأي حال. هذا إضافة إلى تقربه الشديد من الإسلام والقيمة العالية التي رآها للتدين في المجتمع الإسلامي، يقول: « وخصيصة الإسلام بأنه خاتم الرسالات، وحصيلة عهد النبوات لا تظهر فقط في البساطة الخارجية لعقيدة متفتحة من الداخل على جميع الأغوار، وإنما تظهر أيضًا في تلك المقدرة على دمج جميع الناس تقريبًا في مركزه، ومنحهم كلهم - بالتساوي - الإيمان الذي لا يتزعزع، والذي يدفع بهم إلى الجهاد والنضال عند الاقتضاء، والمقدرة على جعلهم يشاركون - بشكل احتمالي على الأقل ولكن بفعالية - في طبيعة النبي نصف السماوية ونصف الأرضية »[٢].

١ ـ المرجع السابق: ص ١٠١.

٢ - المرجع السابق: ص ١١٨.

المبحث الرابع

المستشرقون الحاقدون

كان من الممكن لنا أن نضع تحت هذا العنوان طائفة كبيرة من المستشرقين، ولو فعلنا هذا لكان لنا من المبررات العلمية ما يرد عنا الاتهام بالتعصب. إن جولدزيهر مثلاً كان يقف بالمرصاد ليرد كل مسيحي أراد الدخول في الإسلام، وفي هذا دليل كاف على حقده، وعدم رضاه بدخول الباحثين عن الحق فيه. ونستطيع أن نضع في هذه الطائفة أكثر المستشرقين المعاصرين اشتهاراً بالموضوعية، مثل موتغمري وات، أو هاملتون جب، لأنهم جميعا يشتركون في الدس للإسلام والكذب على نبيه وعقيدته وفقهه وتاريخه . . . ولكننا آثرنا أن نخصص هذا الوصف للمستشرقين الذين بالغوا مبالغات واضحة حطوا بها من شأن الإسلام حطّاً شنيعًا، وظهرت عداوتهم في معظم آرائهم، واستجابت أساليب كتابتهم لحقدهم الدفين، فجاءت ألفاظهم جارحة، فظّة، وغلب عليها طابع السخرية وأساليب التعجب والاستهجان لكل مسلك إسلامي، وهذه ملامح وعواطف لا توجد عند وات، أو بلاشير، ولا حتى عند جولدزيهر .

والمستشرقون الحاقدون أنواع، فإنهم ينقسمون إلى من كان حقده ناشئًا عن عواطف الاحتقار والرفض الذي يزينه الجهل أو يزين الجهل، ومن هؤلاء رايموند شارل وكارل بروكلمان. ومنهم من كان حقده زعافًا ولكنه خففه بدراسات فيها نوع من الجدية، ومن هؤلاء غوستاف فون غرونباوم. وقد نال الأب لامانس قصب السبق في الحقد على كل شيء يشتمُّ منه رائحة الإسلام، ويظهر ذلك في عاطفته ومناهجه وأسلوبه وغرضه من كتاباته، ويقاربه في كل هذه المظاهر المستشرق الفرنسي المعاصر أندري ميكال. وسنستعرض فيما يلي بعض هذه الملامح في تحليلنا لعمل كل منهم :

١ - هنري لامانس [1] : وصف الشيخ عبد الحليم محمود المستشرق الأب

---

١ - (١٨٦٢ - ١٩٣٧م) بلجيكي الأصل فرنسي الجنسية، من الآباء اليسوعيين. من مؤلفاته: مهد الإسلام. المستشرقون ٣/ ٢٩٣ . . .

هنري لامانس بقوله : « والحق أن مثل لامانس في الاستشراق كمثل بطرس الناسك في الحروب الصليبية، وإنه يقوم في الناحية العلمية بما كان يقوم به ذلك الناسك في ناحية الدعاية الحربية [١] . وهذا وصف صادق لهذا القسيس الذي اختص بحقد جارف على الإسلام وأهله، لايدانيه فيه سوى عتاة الصليبيين والمبشرين أمثال بطرس الناسك، وصمويل زويمر. ويتبين ذلك في كل سطر من أسطر مؤلفاته الكثيرة مثل (فاطمة وبنات محمد) و(غرب الجزيرة العربية قبل الهجرة) و(الإسلام : عقيدة ومؤسسات). ومن اليسير جداً أن نتلمس مبدأ هذا الحقد، وهو أن لامانس قد اعتبر أن الإسلام هو الحاجز الذي حال دون انتشار عقيدته المسيحية في ربوع الأرض، وقد عنى هذا بالنسبة إليه، هو المؤمن غير المتعقل لأصول عقيدته وحقيقة الدين، أن مصدر الإسلام هو الشيطان ذاته، ولذلك راح يحاربه بأبشع الوسائل، أي الكذب الصريح، والتلفيق، والتشنيع، والتزوير، والبتأويل الفاسد، والحض على التبشير، ولمَ لا التدمير؟ . وقد عبر عن الدافع لحقده في هذه الفقرة التي وضع فيها كل سُمّه وأسفَه على ما كان فقال : « ولولا الإسلام لاستطاع اليهود والنصارى أن يقتسموا الجزيرة العربية » [٢] .

ورغم أننا سنعرض بالتفصيل إلى آراء الأب لامانس وتحليلاته ومنهجه في بحث نبوة محمد - ﷺ - إلا أننا سنعطي في هذا المبحث لمحة عن هذا الحقد الزعاف الذي كان يحس به تجاه الإسلام، وأغراضه من دراساته التي ذهب فيها إلى أن الإسلام لم يكن سوى تأليف من مصادر يهودية ومسيحية؛ ولذلك عمل جاهداً على إثبات انتشار اليهود وخصوصًا المسيحيين في شبه الجزيرة العربية قبل البعثة. ولقد كان هذا هو الغرض الوحيد من تأليفه كتاب (غرب الجزيرة العربية قبل الهجرة) الذي نتجت عنه صورة للجزيرة العربية وهي تموج بالمسيحيين القرشيين والعبيد وتجّار الحبشة والشام، بل أضاف إليهم عدداً معتبراً من الحدادين والأطباء والجراحين وجراحي الأسنان والمعلمين [٣] .

---

١ - محمد رسول الله، نصر الدين دينيه، مقدمة عبد الحليم محمود: ص ٤٩ .

٢ـ l''Ar.bie occident.le .v.nt l'Hegire - p54 .

٣ـ المرجع السابق: ص ٢٩ .

وقد دفعت به هذه الفكرة التي لم يقل بها ولم يؤمن بها أحد سواه إلى الحط من شأن النبي - ﷺ - وأصحابه رضوان الله عليهم، فتحول نبينا عليه الصلاة والسلام، وهو نموذج للنشاط العارم، عنده إلى (نؤوم كبير)، وذلك من أجل أن يبطل حقيقة قيامه الليالي متبتلاً لله [١]. وقد اعتبر النبي - ﷺ - مسؤولاً مسؤوليةً كاملة عن الصراع مع اليهود، وفسر عداوته لهم بالسبب القومي [٢]. ولو فكر قليلاً - وأنّى له أن يفكر والحقد يعمي قلبه - لَعلِم أنه قد وقع في تناقض، يتمثل في عجز المعيار العرقي عن تفسير عدم حرب النبي للنصارى الذين كانت علاقته معهم - كما يؤكد - جيدة. وإننا نبادر إلى القول: لو صح هذا السبب لعمد النبي - ﷺ - إلى جهادهم، ولما جاهد اليهود يومًا واحدًا، ألم يكن معظم النصارى من الروم أو الحبشة أو الفرس، أي أنهم من غير العرب قطعًا؟ وألم يكن اليهود - عند التحليل الأخير - أبناء عمومة للعرب، أي من الأرومة نفسها؟.

وعلى عكس تهجمه على المسلمين، فقد كان اليهود بالنسبة إليه مثالاً للشجاعة، حيث تحدى بنو قينقاع المسلمين « رغم عددهم الضئيل ». وهو يكذب متعمدًا ليصل إلى إثبات شجاعة اليهود، إذ من المعلوم أن بني النضير لم يقاتلوا المسلمين قتالاً مباشرًا، بل حاصرهم المسلمون في حصونهم حتى استسلموا، ولكن لامانس يضطر النبي - ﷺ - وصحابته إلى قتالهم « شارعًا بعد شارع، وحيًا بعد حي » [٣]. وكذلك الأمر بالنسبة ليهود خيبر. وأما بالنسبة للأنصار، وهم أولئك الرجال المؤمنون الذين شكلوا القسم الأوفر من جيش الإسلام، والذين واجهوا قريشًا واليهود والعرب بصدورهم، ودون أن ينهزموا في موقعة ما عدا في أحد، فقد كانوا في رأيه « غير مؤهلين للقتال » [٤].

---

١ ـ المرجع السابق: ص ٨.

٢ - المرجع السابق: ص ٥٦.

٣ - المرجع السابق: ص ٧٦. ولا يدري أحد متى شيَّد بنو النضير شوارعهم.

٤ - المرجع السابق: ص ٧٧.

ولـم يكتف لامانس بإبطال نبوة محمد -ﷺ- وحكمه على الإسلام بكونه « مجرد إصلاح للسامية في شكلها الأكثر حدة، والأكثر التصاقًا بالأرض »[(١)]، وهو الحكم الذي يشاركه فيه عدد من المستشرقين، بل دفعه حقده إلى مخالفتهم في أحكامهم الإيجابية على الشخصية النبوية، حيث لم ينج هذا الجانب من المهزلة التي أقامها في مؤلفاته، فطعن في زوجاته وبناته وعلاقاته الأسرية، وجعل النبي -ﷺ- وأصهاره يتبادلون النساء من أجل المصالح السياسية، حيث كان عثمان - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - مثلاً يحل « دائمًا مشاكل النبي المالية والسياسية ». وبالجملة فإنه لم يؤلف كتابه: (فاطمة وبنات محمد) إلا من أجل تحقيق تشويه تام، ومحاولة إحداث انقلاب كلي في كل ما يعرفه العلماء - وخصوصًا المستشرقين الذين كانوا هدفه الأساسي - من شفافية حياة نبينا الخاصة والعامة.

وقد صور لامانس النبي -ﷺ- بعد الهجرة خاضعًا لمتع الحياة، حيث تحول من الزهد إلى الاشتغال التام « بإحاطة نفسه بمظاهر البذخ وصفات الملك »[(٢)]. وجعل من أدلته على هذا الزعم أنه كان « يخطب وبلال يقف تحت المنبر، وهو يشهر سيف النبي الذي لم يستخدم قط، كان سيفًا معدًا خصيصًا للاستعراضات ». وقد علق لامانس على هذه الصورة المخترعة - والتي سنبين كذبه الصريح فيها في حينه - بقوله: « إننا نعلم الآن من أين جاء الأمويون وأمراؤهم بفكرة إدخال الرجال المسلحين إلى المساجد »[(٣)].

والحقيقة أن هدف لامانس كان يستجيب لحقده البيّن، وقد تمثل في عمله على التشنيع الشديد على الإسلام وعقائده ونبيه وأخلاقه وتاريخه، وذلك من أجل القضاء على بوادر تحسن رأي الغربيين في الإسلام والمسلمين، وحض الغرب المسيحي والاستعماري على حربهم. ومن الأدلة الواضحة على الهدف الأول اعترافه « بأن

١ـ F.tim. et les fille de M.homet - p 82.

٢ـ المرجع السابق: ص ٦٢.

٣ـ المرجع السابق: ص ٦٩.

النظريات التي طرحها في كتابه : (فاطمة . . .) الصادر سنة ١٩١٢م، كانت تهدف إلى (إثارة) (مقصودة) لتحريك (طمأنينة) المؤرخين، وإجبارهم على نقد أكثر دقة . لقد كان يجب (تحطيم) (ثقتهم) شبه التامة في (كتب الحديث)، وتنبيههم إلى التناقض الموجود بينها » [١] . وقد رأى الشدياق عند تقديمه لكتاب : (الإسلام : عقيدة ومؤسسات) في ذلك دليلاً على الموضوعية، بينما ما قاله هذا الراهب كان عين الهدف الذي قصد إلى تحقيقه، إذ أراد التوصل إلى تحطيم بوادر التحسن في الأبحاث الاستشراقية عن الإسلام منذ القرن التاسع عشر . وكان يستخدم أساليب الإرهاب الفكري لتحقيق هذا الهدف، أي تعمده التهجم على المستشرقين الذين يخالفونه الرأي كلما سنحت له الفرصة من أجل أن يجذبهم إلى سلوك مسلكه، ومن ذلك أنه لاحظ ركونهم إلى تفسير المسلمين (للناسخ والمنسوخ) فكتب : « هل كان من المفروض أن تنسق - يقصد الاختلافات الموجودة في القرآن في زعمه -؟ إن المحاولة قد فشلت أمام الاعتقاد، الذي يشارك فيه المستشرقون المعاصرون، بصحة هذه النتف المتضاربة » [٢] .

أما بالنسبة لاستعدائه الغربيين على المسلمين فواضح في كل عمله، وكان منهجه في ذلك العمل على نقل حقده إلى مواطنيه، إضافة إلى تلويحه بذلك أحيانًا، ومن ذلك قوله : « وما زال المسلمون يتزايدون، وإن كان ذلك يعود إلى الظروف المساعدة التي يجدونها في المحميات الغربية، أكثر من كونها راجعة إلى نشاطهم الدعوي » [٣] .

٢ - كارل بروكلمان [٤] : قدم الألماني كارل بروكلمان مجهودًا بالغًا في الدراسات العربية، ويعتبر كتابه : (تاريخ الأدب العربي) فتحًا في بابه . ولكنه فيما يخص الدراسات الإسلامية لم يقدم أي إضافة، ما عدا عمله على نشر فكرة تأليف النبي - ﷺ - الإسلام متأثرًا في ذلك باليهودية والمسيحية . والحقيقة أن كره بروكلمان

---

١ - l'Islm croy.nces et institutions - H. lmmens - pref - p 14 .

٢ - F.tim. et les filles de M.homet - p 4 .

٣ - l'Islm croy.nces et institutions - p 285 .

٤ - (١٨٦٩ - ١٩٥٦م) ألماني، أستاذ في عدة جامعات. من مؤلفاته: تاريخ الأدب العربي. المستشرقون: ٢/ ٤٢٤ .

للإسلام لا يبدو فقط في أفكاره الكاذبة التي يشاركه فيها غيره من المستشرقين، بل في أسلوب الوصف (البارد) الذي كان يقدمه لكل مبحث إسلامي درسه، فبدا بذلك غير مهتم بموضوعات بحثه أصلاً، مما يجعلنا نندهش من تعرضه للإسلام بالدراسة ما دام لا يريد أن يتعلم أو يعلم عنه شيئًا.

ورغم أننا سنعرض لأفكار بروكلمان في كثير من المباحث التالية إلا أننا نريد أن نبين في هذا المقام بعض منطلقاته. وهو يعلمنا مثلاً أنه لا يجوز للباحث أن يحكم على الإسلام بناءً على القرآن وحده، وأن الإسلام هو مجرد نقل للديانات التوحيدية السابقة عليه فيقول: « وليس يجوز أن نطلق الحكم على دين محمد على أساس القرآن وحده طبعًا، وليست المسألة مسألة نظام مرتب، إذ لم تكن الدقة والتماسك الفكري أقوى جوانبه . . . ولم يكن عالمه الفكري من إبداعه الخاص إلا إلى حد صغير، فقد انبثق، في الدرجة الأولى، عن اليهودية والنصرانية فكيَّفه محمدٌ تكييفًا بارعًا وفقًا لحاجات شعبه الدينية » [١] . وقد يبدو لغير المطلع على الإنتاج الاستشراقي أن الفكرة الخاصة بعجز الباحث عن تحصيل علمه بالإسلام عن القرآن وحده فكرة بريئة أو منبتة عن الغرض، ولكنه ما قال ذلك إلا ليبطل ما لاحظه من إجماع المستشرقين على اعتبار القرآن المصدر الأول للعلم بالإسلام.

وقد اتهم بروكلمان النبي -ﷺ- بتأليف دينه عن اليهود والنصارى مركِّزًا على المصادر اليهودية التي أخذ عنها فكرة الخطيئة الأصلية، وما « يتعلق بالعالم الآخر . . . وهكذا تتصل بصورة غير مباشرة بمصادر فارسية وبابلية قديمة » [٢] . ورغم أنه قد أبان في هذه النقطة عن إبطاله لكل الديانات - وهذا هو موقفه الحقيقي - إلا أن الإلحاد وإن برر رفض حقائق الدين، إلا أنه لا يبرر الخطأ العلمي، وإننا نتساءل: متى كانت فكرة الخطيئة الأصلية يهودية حتى يأخذها النبي -ﷺ- عن اليهود؟. صحيح أن فكرة الخطيئة من حيث اتصالها ببدء الخلق حقيقة يهودية مسيحية إسلامية، لكن الإسلام

---

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٦٨، ٦٩ .

٢ - المرجع السابق: ص ٧٠ .

يخلو من فلسفة الخطيئة الأصلية، وتوارث الذنوب، وتحتوي مصادر اليهودية على أفكار متناقضة في هذا الباب لكنها لا تقرر عقيدة الخطيئة التي لم توجد بشكلها الفلسفي التام إلا عند المسيحيين.

واختص بروكلمان بالطعن في الإسلام ورسوله، حيث لم « يجز لأحد غيره أن يتزوج عددًا غير محدود من النساء» (١) . وهذا تقرير يوحي بأنه عليه الصلاة والسلام قد (حرَم) أصحابه من هذا الحق لغرض دنيوي. وقد اكتفى بروكلمان بهذا الدسّ، دون أن يتساءل أو يبحث عن غرض النبي -ﷺ- من هذا التمييز، وهل كان (شهوانيًا) فعلاً كما توحي بذلك الفكرة التي قال بها ؟ وهو يعتبر أن النبي -ﷺ- كان يحذف ويزيد في القرآن كما يشاء، فلقد « اعتقد بادئ الرأي أن القيامة على وشك الحلول ليجد نفسه مضطرًا بعد ذلك إلا أن يُغفل تحديد ميقات لها » (٢) . وبديهي أن هذا القول هو مجرد رمي؛ لأنه إضافة إلى مخالفته لكل الأدلة، لم يقم على أدنى دراسة.

٣ - **رايموند شارل** : أبدى هذا المستشرق الفرنسي في كتابه (تطور الإسلام) الكثير من عواطف الاحتقار، بل الحقد على كل مبادئ الإسلام. وقد بدا ذلك في أحكامه، كما بدا - كما هو الحال بالنسبة لبروكلمان - من استخفافه بالموضوعات التي يدرسها. إن الإسلام عنده قد انتشر لبساطة عقيدته وأمل أتباعه في دخول الجنة، وهو يقرر ذلك وكأن الديانات الأخرى لا تعدُ أتباعها بالجنة. إضافة إلى هذا فإنه يقرر أن السبب الأساسي لنجاح الإسلام يعود إلى ليبراليته، وهو لا يقصد بهذه الصفة معناها الاقتصادي الذي يتبادر إلى الذهن، بل دعوته إلى مؤسسات (مريحة) مثل : « تعدد الزوجات، والطلاق، وتفوق الذكور» (٣) .

ولو حرر هذا المستشرق نفسه من ربقة الحقد لعلم أن الذي دفع الجاهليين للإسلام

---

١ - المرجع السابق: ص ٧١ .

٢ - المرجع السابق: ص ٧١ .

٣- l'evolution de l'Islm - Rymond chrles - p 9 .

ليس الحرية الجنسية، فقد كانوا يطلِّقون دون أن يستشيروا أحدًا، ويزنون بما وجدوه، وجاء الإسلام فحدد الزواج بواحدة، وسمح بالتعدد بشروط، ومنع الطلاق إلا بعد التأكد من استحالة العشرة، وعاقبهم على الزنا بالجلد أو الرجم. فكيف يسوغ لباحث في هذه الحالة أن يدعي ما ادعاه دون أن يدل ذلك على سوء النية ؟ .

وكما عمي شارل عن هذا، فقد عمي في دراسته للطلاق، فجهل أنه لا يصلح دافعًا لاعتناق الإسلام مادام الأمر مقررًا في الجاهلية. وإننا نتساءل: هل كان الذكور الجاهليون وغيرهم من عرب الشام وورومها والفرس والبربر . . . وغيرهم ينتظرون الإسلام ليعلمهم أنهم (متفوقون) على النساء، حتى يكون ذلك سببًا لاعتناقهم له؟ أم أن هذه الحقيقة متقررة في كل ديانات وثقافات العالم القديم والحديث، بحيث لم يخالف فيها إلا الغربيون المحدثون، وإن كانت حقيقتهم هي تقريرهم المساواة نظريا فقط، أما في واقع الحال فإن الأمر مختلف، وله غرض في غاية القبح إنسانيًا واجتماعيًا، وهو أن تتوافر لشياطينهم فرص تدمير العالم بواسطة (نسونته) مستغلين في ذلك عمى بصائر الغربيين، ورغبتهم البهيمية في الحرية الجنسية، دون تحمل تبعاتها المعنوية والمادية، وهو ما يشترطه الإسلام لقيام العلاقة بين الرجل والمرأة.

وقد ظهر تحامل شارل من ربطه بين العاطفية التي قررها للمسلمين، وبين الإسلام، قال: «المسلم هو قبل كل شيء متدين، وفي تركيبته التي ظلت (قبل منطقية) فإن الميول العاطفية تتصدر»[1] . وقد كان من الممكن أن نتقبل فكرة (العاطفية) الإسلامية لو أنه ربطها بجيل من أجيال المسلمين، وليكن جيلنا مثلاً، أو جعلها ميزة لحكم من أحكامهم على الأشياء، أما التعميم فلا يصح، وكذلك ربط العاطفية بالمصادر الدينية للإسلام التي أجمع الناس، بما فيهم المستشرقون، على أمرها (بالتعقل) و(التدبر) و(التأكد) و(ربط المدلولات بأدلتها) . . . وهذه ظواهر ليست صحيحة بالنسبة للقرآن فقط، بل إن سيرة النبي - ﷺ - وصحابته مليئة بمثل هذا التوجه. ألم ينه النبي - ﷺ - أصحابه عن الربط بين موت ابنه إبراهيم وكسوف الشمس، وهو موقف

---

١ ـ المرجع السابق: ص ٢٥ .

عـاطفي ولا شك، ولكن النبي - ﷺ - لم يتـرك أصـحـابه دون دليل يوضح لهم الحقائق، فقال: « إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتم فصلُّوا وادعوا الله »[(١)] .

ورغم كل هذه الأخطاء التي تدل على تحكم عاطفة غالبة منعت رايموند شارل من أن يرى الحق، فإنه عمم حكمه السابق الذي يجعل المسلم ميالاً إلى (الحفظ) قبل (الفهم) على المسلمين جميعًا، وفي كل أجيالهم، فأصبح « جهازهم العقلي يهمل الارتباط المنطقي وأفق التعميم »[(٢)] . وقد شمل حكمه هذا فلاسفة الإسلام أنفسهم حيث قرر أنهم ظلوا « خرافيين، غير عقلانيين »[(٣)] . وهذا حكم يحتوي على جهل بالغ، لأن الحقيقة فيه يعلمها كل متعلم من الناس. وهذا أمر لا يهمنا هنا، ولكن المهم أنه يدل على استيلاء هذه الفكرة على عقله بحيث لم تترك له مجالاً للعلم، كما يدل على نية مبيتة، وهي التوصل إلى تقرير أفضلية الإنسان الغربي العقلاني المتزن على المسلم الدوني الخرافي المرتبك، وبعبارة أخرى على تفوق الإلحاد على الإيمان، ناسيًا أن الإلحاد موقف عاطفي، وأن الإيمان يعتبر أرقى نتيجة يتوصل إليها العقل الإنساني.

٤ - غوستاف فون غرونباوم[(٤)] : يأخذ الأستاذ إدوارد سعيد على المستشرق الأمريكي المعاصر فون غرونباوم تجاه دراساته كلها إلى اعتبار الإسلام كائنًا « يتطور داخل ذاته»، وتأويله بعض السمات التي تلاحظ في بنية المجتمع المسلم على أنه نقائص، مثل: افتقاده إلا لعدد ضئيل من التجارب الدينية مع وجود نظرية دينية مفصلة، وامتلاكه عدداً ضئيلاً من الوثائق السياسية رغم وجود نظرية سياسية مفصح عنها بدقة، وتفصيله في شروط البنية الاجتماعية وافتقاده إلا لعدد قليل من الأفعال المفردنة[(٥)] .

١- صحيح البخاري، كتاب الكسوف، باب: الصلاة في كسوف الشمس: ١ / ٣١٦، حديث ١٠٤٣ .

٢ - المرجع السابق: ص ٢٦ .

٣ - المرجع السابق: ص ٢٧ .

٤- (١٩٠٩ - ١٩٧٢م) نمساوي متأمرك، أستاذ الشرق الأدنى بجامعة كاليفورنيا. من مؤلفاته: المسلمون. المستشرقون: ٣/ ١٧٠ .

٥- الاستشراق: ص ٢٩٧ .

ورغم أن الأستاذ سعيد لم يعرض لموقف فون غرونباوم من الإسلام باعتباره حقيقة وعقيدة وشريعة، إلا أنه وصفه بما يلي : « ولكن هذا كله لايحجب كره فون غرونباوم الذي يكاد يكون زعافًا للإسلام، ولا يجد فون غرونباوم من صعوبة في الافتراض بداهة أن الإسلام ظاهرة أحادية وحدانية، بخلاف أي ديانة أو حضارة أخرى، ثم يمضي بعد ذلك ليُظهر الإسلام ضدًا إنسانيًا، عاجزًا عن التطور ومعرفة الذات والموضوعية، إضافة إلَى كونه غير خلاق، ولاعلمي، وسلطوي »[١] . واعتمادًا على ما قرأناه لهذا المستشرق فإننا نستطيع أن نوافق على هذا الحكم، وإن كانت منطلقاتنا تختلف عن منطلقات الأستاذ سعيد. إن فون غرونباوم في كتابه: (الإسلام القروسطي) لايخطئ أبدًا في أن يقدم أو يعلق على أي مبحث إسلامي عقده برأي المسيحيين، دون أن يكلف نفسه جهد العرض العلمي الدقيق لمواقف الفريقين، وكان يهدف بهذا المنهج حماية قرائه من أن تستهويهم الأفكار الهزيلة التي حواها كتابه عن الإسلام.

وقد شك، على عكس عدد كبير من المستشرقين المعاصرين، في ثبات النص القرآني، وجاء وصفه له في غاية الغرابة، فقال : « والكتاب الذي بين أيدينا ليس هو الكتاب الذي بلغه محمد. وفي الواقع فإنه لم يبلغ أبدًا أي كتاب، واكتفى بأن نقل أشياء متفرقة هي عبارة عن رؤى قصيرة وأوامر وحكم وخرافات وخطب عن مذهبه»[٢] .

ولم يتوقف فون غرونباوم عند هذا الحد فذهب يصف شخصية النبي - ﷺ - بأوصاف توقف معظم المستشرقين عن استعمالها منذ عصر التنوير، وذلك ليعيد للأذهان، ويُحيي تقاليد الحقد المسيحي القروسطي على الإسلام والمسلمين، فقال في معرض حديثه عن التغير الذي أحدثته المدينة في النبي - ﷺ - : « إن مركز محمد باعتباره رئيس دولة، ودوره كمشرع وحاكم غيّر بالطبع لدرجة كبيرة موضوعات

---

١ - المرجع السابق: ص ٢٩٦ .

٢- l'Isl.m mediev.l - Von grunb.um - p 92 .

الوحي، قوته الشعرية كانت تتناقص مع تقدمه في السن، وتحوله من إنسان حالم إلى واعظ، وتحول النبي إلى عالم باللاهوت، وتحول الرسول الساذج بعض الشيء إلى مشرّع لمجموعة بشرية كادت أن تبلغ أهمية عالمية . . . وتغيرت طرقه بتغير مسؤولياته . . . ومن أجل حماية الإسلام كان القتل، والإجبار، والخداع، والرشوة طرقًا مشروعة »[1] . ومن الواضح تمامًا أن كل هذه التهم ليست إلا تشنيعات لا يوجد ما يدل عليها، بل يوجد ما يؤكد عكسها، ولكن فون غرونباوم كان قد أصم أذنيه منذ مدة طويلة عن صوت الحق مهما كان دليله.

٥ - **أندري ميكال**[2] : جمع المستشرق الفرنسي المعاصر أندري ميكال بين تبني مبادئ الجدلية المادية ومنهجها في تفسير الظاهرة الإسلامية، ومرجعية مسيحية ظاهرة، وبين احتقار ذاتي كبير لشخصية النبي -ﷺ- وحقد على رسالته. ويعود الجمع بين هذه الظواهر في كتاباته إلى عدم تحكمه في منهج الدراسة الذي تعلمه الجدلية التاريخية، وهو حال زميليه رودنسون وبيرك اللذَين كانا قادرين تمامًا من الناحية العلمية على تطبيق نظرتهما التي تحمل إيمانهما الإيديولوجي، وهذا ما لم يتوافر له. وإذا أضفنا إلى هذا عدم قدرته على التخلص من موروثاته الدينية والثقافية علمنا السر في مزجه بين الإحالة على المسيحية والكره للإسلام، والتعبير عن كل ذلك بمنهج مادي غير محكم.

وسنكتفي في هذا المقام بدراسة المرجعيات التي تحكمت في آرائه. وقد تمثل ذلك - كما قلنا - في المادية الجدلية التي فسر بوساطتها نشأة الدعوة الإسلامية وأسرار نجاحها، الذي حصره في ظهور النبي -ﷺ- في مرحلة « كان فيها المجتمع العربي التقليدي يتحول، وبالضبط في المدن التي تطورت فيها طبقة الحرفيين والعبيد المستغلة من طرف طبقة كبار التجار، والتي تمتلك إحساسًا بالتناقض الموجود بين النظام الرسمي

١- المرجع السابق: ص ٩١ .

٢ـ (١٩٢٩م - . . .) فرنسي، تلميذ بلاشير، عمل بوزارة الخارجية الفرنسية، ثم أستاذًا في جامعة باريس. من مؤلفاته: الإسلام وحضارته. المستشرقون: ١/ ٣٧٩ .

للقيم، وواقع الفروق الاجتماعية التي ازدادت حدتها باتساع الظاهرة النقدية. ورغم هذا الضغط الموجود فإنه لايفسر وحده نجاح محمد . . . هنا تتدخل، وبشكل أساسي، الثوابت أو الأنظمة الاقتصادية الصحراوية، أي إن نظام القوافل الموضوع برعاية تجار المدن أقر استعمال ضريبة للحماية لصالح البدو، وقضت على حاجتهم للغزو . . . ولكن استعمال الغزو بقي موجوداً خصوصاً بين المجموعات، وقد أعطاه الإسلام بُعده التوسعي الجديد بتوجيه البدو نحو أراض غنية، أي الواحات اليهودية في الداخل أولا، ثم الهلال الخصيب، وبعده إلى الشرق والبحر المتوسط »[1] .

وقد أعمل ميكال فلسفته المادية في تفسير كل ما يخص أصول الشريعة الإسلامية، ومن ذلك أن الزكاة ليست إلا تحويلاً نحو اتجاه روحاني لمزايا الكرم وحسن الضيافة التي اشتهرت بها الجزيرة العربية المشركة. وإجمالاً فلم يكن للإسلام عنده أي قيمة، ولذلك لم يخرج في رصده للعوامل الثقافية لنجاح الدعوة الإسلامية عن كونها جاءت استجابة لتخوفات دينية عميقة عند العرب، إضافة إلى اعتماد الإسلام - مع إعادة تشكيله - على تقاليد دينية سابقة، حددها جمهور المستشرقين السابقين باليهودية والمسيحية والديانات العربية المشركة. وحتى في هذه الحالة فإن ميكال لم يتخلص من الضرورة التي يجدها في إدخال منهجه المادي في تفسير انتشار الإسلام بين العرب إذ جعل ذلك يعود إلى أنه دين عربي بعكس اليهودية والمسيحية.

---

١ - l'Islam et sa civilisation - p 45 .

الباب الثاني

إشكاليات نبوة محمد - ﷺ - في

الفكر الاستشراقي المعاصر

الفصل الأول

مصادر العلم بالنبوة الإسلامية عند المستشرقين المعاصرين

المبحث الأول

القرآن الكريم

نظر المستشرقون المسلمون إلى القرآن الكريم نظرة المؤمن إلى ينبوع إيمانه، ومصدر حكمته وشريعته، ولذلك لم يقدّم أحدهم - فيما نعلم - دراسة في تاريخ القرآن بالمعنى العلمي للمصطلح، بل اكتفى معظمهم باستخدام آياته في فقهه والدعوة إليه. والحقيقة أن هذا موقف طبيعي تمامًا، إذ إن أهم العوامل الفاعلة في إيمانهم كان يقينهم في إعجازه، ولذلك فإن إيمانهم نفسه قد اعتبر بالنسبة لهم دليلاً على سلامة نصوص الوحي ومحافظتها على جاذبيتها الربانية. هذا إضافة إلى أن رحلة البحث عن الإيمان قد زرعت في نفوسهم الثقة فيما يدونه العلماء المسلمون الذين امتازت مؤلفاتهم بالصدق والعمق والإحاطة، فلم يحتاجوا بعد هذين الأمرين إلى البحث في تاريخ القرآن، ولم يدهشهم أسلوب ترتيب آياته وسوره الذي أرضاهم كمتدينين فتحقق رضاهم بذلك باعتبارهم عقلاء، خصوصًا وأن هذا الترتيب لا يُظهر أي نقص، بل كان سببًا لكل كمال.

وبناء على هذا فقد اكتفوا بالنظر إليه باعتباره معجزة حية مستمرة تحمل أدلة إعجازها في ذاتها، ولذلك قال نصر الدين دينيه: « إن معجزات الأنبياء الذين سبقوا محمدًا كانت في الواقع معجزات وقتية . . . بينما نستطيع أن تسمي معجزة الآيات القرآنية المعجزة الخالدة، ذلك أن تأثيرها دائم ومفعولها مستمر. ومن اليسير على المؤمن، في كل زمان ومكان، أن يرى هذه المعجزة بمجرد تلاوته كتاب الله . . . إن الجاذبية الساحرة التي يمتاز بها هذا الكتاب الفريد بين أمهات الكتب العالمية لا تحتاج منا - نحن المسلمين - إلى تعليل ذلك أننا نؤمن بأنه كلام الله أنزله على رسوله» [1] .

ولم يقف المستشرقون المتعاطفون مع الإسلام بعيدًا عن موقف المسلمين، فنظروا إلى القرآن الكريم نظرتهم وتبنوا مواقفهم، خصوصًا وقد أدهشهم طابع الإعجاز فلم يشكوا في ربانيته، ولذلك اكتفوا بوصفه والتعبير عن عظمته. فقالت لورا فاغلير :

---

١ - محمد رسول الله: ص ١٣٥ .

« إن معجزة الإسلام العظمى هي القرآن، الذي تنقل إلينا الرواية الراسخة غير المنقطعة من خلاله أنباء تتصف بيقين مطلق. إنه كتاب لا سبيل إلى محاكاته، إن كلا من تعبيراته شامل جامع، ومع ذلك فهو ذو حجم مناسب . . . أما أسلوبه فأصيل فريد، وليس ثمة أيما نمط لهذا الأسلوب في الأدب العربي . . . والأثر الذي يحدثه في النفس البشرية إنما يتم من غير عون عرضي أو إضافي . . . إن آياته كلها على مستوى واحد من البلاغة حتى عندما تعالج موضوعات . . . كموضوع الوصايا والنواهي . . . إنه يكرر قصص الأنبياء وأوصاف بدء العالم ونهايته وصفات الله . . . ولكنه يكررها بنحو مثير إلى درجة لا تضعف من أثرها، وهو ينتقل من موضوع إلى موضوع من غير أن يفقد قوته. إننا نقع هنا على العمق والعذوبة معا »[١]. ولهذا كله فلن نعرض فيما يلي إلا آراء الذاتيين والحاقدين من المستشرقين المعاصرين.

أ - الدراسات القرآنية عند المستشرقين المعاصرين :

نال القرآن الكريم نصيبًا وافرًا من اهتمام المستشرقين المحدثين والمعاصرين، وقد بدا ذلك جليًا في سعيهم الحثيث لتحقيق ونشر كتب علوم القرآن التي ألفها المسلمون، فكلف المجمع العلمي البافاري مثلاً المستشرق الألماني (ج. برجشتراسر)[٢] بمهمة جمع المصادر الخاصة بالقرآن وعلومه، فقام بذلك خير قيام حتى وفاته، وخلفه مواطنه أوتو بريتسل لإكمال هذا العمل العلمي الكبير، فبادر إلى تصوير المصاحف والمؤلفات التي عرضت للقرآن الكريم تصويرًا شمسيًا، ثم تدوين كل آية في لوح خاص يحتوي كل أنواع الرسم، مع بيان قراءاتها ومتعدد تفاسيرها. وقد أنتج هذا الاهتمام الاستشراقي إخراج كتاب: (التيسير في القراءات السبع) و(المقنع في رسم مصاحف الأمصار) من كتاب: (النقط) لأبي عمرو الداني، و(مختصر الشواذ) لابن خالويه، و(المحتسب) لابن جني، و(غاية النهاية في طبقات القراء) لابن الجزري، و(معاني

---

١ - دفاع عن الإسلام: ص ٥٦، ٥٧.

٢ -(١٨٨٦ - ١٩٣٣م) ألماني، أستاذ في جامعة ميونيخ. من مؤلفاته: معجم قراءات القرآن، حروف النفي في القرآن. المستشرقون: ٢/ ٤٥٠.

القرآن) للفراء، و(الإيضاح في الوقف والابتداء) لأبي بكر بن الأنباري. كما حقق (آرثر جيفري) [١] كتاب: (المصاحف) للسجستاني، وتم نشره سنة ١٩٣١م، كما نشر بريتسل بمعاونة إيزني (فضائل القرآن) لأبي عبيد القاسم بن سلام [٢].

وقد اهتم المستشرقون منذ مدة طويلة بفهرسة القرآن الكريم، فوضع الإنجليزي (وليام بدويل) [٣] فهرسًا للقرآن باللغة التركية مع إحصاء لتفاسيره، وقد طبع في ليدن سنة ١٦١٥م. وتأصل السعي إلى تحقيق فهرسة متكاملة في القرن التاسع عشر على يد الألماني (غوستاف فلوجل) [٤] الذي ألّف أول معجم مفهرس عربي للقرآن، وسماه (نجوم الفرقان في أطراف القرآن) وقد طبع في ليبزج سنة ١٨٤٢م. وتابع عمله مواطنه (مالير) الذي اعتمد على معجم سلفه في وضع (دليل القرآن)، جمع فيه مفرداته وأفعاله وحروفه، ورقم سوره وآياته، وطبع في باريس سنة ١٩٢٥م. كما وضع الفرنسي جيل لابوم معجم (تفصيل آيات القرآن الكريم) بالفرنسية، رتبه حسب الموضوعات. والملاحظ أن الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي قد اعتمد على عمل فلوجل في وضع (المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم)، كما ترجم معجم لابوم إلى العربية، وذيله في طبعته الثانية بفهرس تفصيلي وضعه المستشرق الفرنسي الكبير الأستاذ (إدوارد مونتيه) [٥].

ومن أهم أدلة هذا الاهتمام الكبير الذي لقيه القرآن الكريم في دائرة الاستشراق السعي إلى ترجمته إلى اللغات الأوروبية المختلفة. وقد ابتدأت هذه الحركة في القرن

١- أسترالي، أستاذ بجامعة كولومبيا. من مؤلفاته: القرآن. المستشرقون: ٣/ ١٥٨.

٢- انظر/ المستشرقون والدراسات القرآنية، د. محمد حسين الصغير: ص ٥٩ ...

٣- (١٥٦١ - ١٦٣٢م) إنجليزي، من مؤلفاته: محمد، وهو افتراء سخيف على النبي - ﷺ -. المستشرقون: ٢/ ٣٩ ...

٤- (١٨٠٢ - ١٨٧٠م) ألماني، تولى إدارة عدة مكتبات أوروبية. من مؤلفاته: تاريخ الآداب العربية. المستشرقون: ٢/ ٣٦٥ ...

٥- (١٨٥٦ - ١٩٢٧م) سويسري، من أكبر المستشرقين المعاصرين، وأكثرهم تقبلاً للإسلام، تولى تدريس الإسلاميات في جامعة جنيف. من مؤلفاته: حاضر الإسلام ومستقبله. المستشرقون: ١/ ٢١٨.

الثاني عشر، حين قام الراهب بطرس المبجل، تحت تأثير روما، بتكليف لجنة قامت بهذا العمل بين سنوات(١١٤١ - ١١٤٣م)، وهي ترجمة غير وافية وغير وفية [١] . وقام باجانيني بإصدار ترجمته سنة ١٥٣١م، وتبعه أريفابين الذي أصدر سنة ١٤٣٧م أول ترجمة قرآنية إلى الإيطالية، وحملت عنوان (قرآن محمد)، وقد احتوت على دراسة للقرآن وسيرة النبي -ﷺ- إضافة إلى بعض النصوص القرآنية [٢] . وأصدر الألماني شنيجر نورمبورغ عام ١٦١٦م ترجمة ألمانية، وتبعه القنصل الفرنسي في مصر، أندري رييه الذي ترجم القرآن مباشرة عن النص العربي، وتم نشر عمله بباريس سنة ١٦٤٧م، وهي (تحتوي على أخطاء كثيرة) [٣] . وقد استعان بها القس ألكسندروس الذي أنجز ترجمته الإنجليزية التي تم طبعها سنة ١٦٤٩م، وأصدر بعده بسنة واحدة الراهب الفرانسيسكاني جرمانوس ترجمة إلى اللاتينية، وصدرت ترجمة لاتينية أخرى مصحوبة بالنص العربي في سنة ١٦٩٨م قام بها لودفيكو ماراتشي، وكلتاهما « تنضم إلى مدرسة محاربة العقيدة الإسلامية، ولاتتميزان عن غيرهما إلا بالدقة في الترجمة » [٤] .

ونشر (جورج سيل) [٥] الترجمة الإنجليزية التي لقيت ترحيبًا كبيرًا في الغرب إلى اليوم سنة ١٧٣٤م، ، كما ظهرت أول ترجمة إلى الروسية سنة ١٧٧٦م، وأنجز سافاري ترجمته الفرنسية سنة ١٧٨٣م ، وتبعه الألماني فاهل الذي أصدر ترجمة إلى الألمانية سنة ١٨٢٨م، وتبعه كازيميرسكي الذي أصدر ترجمة إلى الفرنسية سنة ١٨٤٠م. ونقل المستشرق السويدي نورمبرج القرآن إلى السويدية سنة ١٨٤٧م، ثم أخرج باسلوكوف

---

١ - انظر / المستشرقون والدراسات القرآنية، محمد حسين الصغير : ص ٤٧ . و - introduction au coran R. Blachere - Introduction

٢ - le coran - R .Blachere - intriduction .

٣ - المرجع السابق - وانظر / المستشرقون والدراسات القرآنية - د. محمد حسين الصغير - ص ٤٧ .

٤ - المرجع السابق .

٥ - (١٦٩٧ - ١٧٣٦م) إنجليزي، كثير البحث في الإسلاميات، له ترجمة للقرآن « حشاها بالإفك واللغو والتجريح ». المستشرقون: ٢/ ٤٧ . . .

ترجمة أجود إلى الروسية سنة ١٨٧٨م، وقد طبعت مرارًا حتى سنة ١٨٩٨م[1] .

وقد شهد القرن العشرون ظهور الترجمة الإيطالية التي قام بها برانكي سنة ١٩١٣م كما أنجز الفرنسي إدوارد مونتيه ترجمة فرنسية جديدة، وتم طبعها سنة ١٩٢٥م، وهي الترجمة التي قال عنها الشيخ محمد فؤاد : « كنت طالعتُ في مجلة المنار مقالاً للأمير شكيب أرسلان عن ترجمة فرنسوية حديثة للقرآن الكريم، وضعها الأستاذ إدوارد مونتيه، وقد قال عنها : إنها أدق الترجمات التي ظهرت لحد الآن . . . فاقتنيت هذه الترجمة فوجدتها قد أوفت على الغاية في الدقة والعناية، وقد ذيلها بفهرس لمواد القرآن مُفصَّل أتم تفصيل »[2] . وقد أعلن مارمادوك باكثول إسلامه، وقضى ثلاث سنوات في ترجمة معاني القرآن الكريم، وقصد بعدها مصر لمراجعتها مع بعض العلماء، ثم أخرجها سنة ١٩٣٠م، وتعد « من خيرة الترجمات »[3] . وقام المستشرق الإنجليزي ريشار بل بإنجاز ترجمة إنجليزية جديدة أصدرها بين سنوات ١٩٣٧- ١٩٣٩م . وتبعه المستشرق الفرنسي الكبير ريجيس بلاشير الذي أصدر ترجمته بين سنوات ١٩٤٧- ١٩٥٥م . وصدرت سنة ١٩٥٥م ترجمتان للقرآن الكريم، إحداهما للإيطالي بوزاني، والثانية للأمريكي ج . آربري الذي كان دقيقًا للغاية، فاعتبر ترجمته تفسيرًا لفظيًا وسماها : (القرآن مفسراً)[4] . وشهدت سنة ١٩٥٦م صدور الترجمة الهولندية التي قام بها كرامرز . وقد أصدر المستشرق الإسباني خوان فيرني ترجمة أولى إلى الإسبانية سنة ١٩٥٣م، ثم أعلن إسلامه، وأعاد النظر في ترجمته فأصدرها منقحة سنة ١٩٦٣م[5] .

إضافة إلى ما سبق فقد شهدت الدراسات القرآنية صدور آلاف الدراسات

---

١ – المرجع السابق . والمستشرقون والدراسات القرآنية، د . محمد حسين الصغير : ص ٤٨ . . . ولم يتجاوز جهدنا فيها ترتيب صدور الترجمات ترتيبًا زمانيًا .

٢ – المستشرقون والدراسات القرآنية، د . محمد حسين الصغير : ص ٥٠ .

٣ – المرجع السابق : ص ٥١ .

٤ – انظر / المستشرقون، نجيب العقيقي : ٣/ ٥٣٤ .

٥ – علماء الغرب يدخلون الإسلام – محمد حلمي : ص ١٠٦ .

الاستشراقية، وليس هذا محل ذكرها، ولكن من الممكن تتبعها ومعرفة موضوعاتها في تراجم المستشرقين.

ب - تاريخ القرآن في العهد النبوي عند المستشرقين المعاصرين:

لقي موضوع تاريخ القرآن الكريم: تثبيته، وعدد سوره، وقراءاته، وتاريخ المصحف، ما لم يلقه موضوع آخر من الموضوعات الإسلامية التي اهتمت بها الدراسات الاستشراقية. ويعود ذلك إلى أسباب متعددة، منها ما يتعلق بمحاولة التثبت من صحة المصدر الأول للعقيدة والتشريع الإسلامي، ومنها ما يعود إلى محاولة عدد كبير منهم أن يجد فيه ثغرات نصية، مثل تلك التي أثبتها النقد التاريخي في الكتاب المقدس، أي التحريف بالزيادة والإنقاص، ليتخذ ذلك مدخلاً للطعن في الإسلام في جملته.

ويلاحظ الدارس أن الفكر الاستشراقي المعاصر قد نص بعد دراساته للنص القرآني على ما أثبتته دراسات القرن التاسع عشر، أي تقرير ثبات النص القرآني وأصالته، وأن ما حذف منه - يقصد المستشرقون بهذا منسوخ التلاوة - قد تم في العهد النبوي، وأن المصحف العثماني جامع لكل ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام. ولكننا نشهد أحيانًا في مؤلفات القرن العشرين ردة على ما تحقق في الدراسات السابقة، كما أن هناك الكثير من محاولات الطعن الخفي في القرآن، مما سنبحثه فيما سيأتي من هذه الأطروحة، ومن ذلك تقرير (شاخت) [1] أنه « ليس هناك من شك في قطعية ثبوته وتنزهه عن الخطأ » وقوله بعد ذلك: « على الرغم من إمكان سعي الشيطان لتخليطه » [2].

وفيما يخص تدوين القرآن الكريم في العهد النبوي فإن هناك إجماعًا بين المستشرقين على أن النبي - ﷺ - لم يعمد إلى جمعه مكتوبًا طيلة حياته، وكذلك الأمر

---

١ - (١٩٠٢ - ١٩٦٩م) ألماني، مهتم بالتشريع في الإسلام، درس في عدد من الجامعات. المستشرقون: ٢ / ٤٦٩ ...

٢ - دائرة المعارف الإسلامية، ج٢، مادة أصول، جوزيف شاخت: ص ٢٦٦ .

بالنسبة للصحابة الذين كانوا يقومون بذلك بشكل فردي ومنقطع . وقد قرر هذه الفكرة كبار المستشرقين الباحثين في تاريخ القرآن، مثل ريجيس بلاشير الذي قال : « ولكن هذا الحماس كان منقطعًا وغير مخطط، وكل هذه الوقائع تشجعنا على أن نستنتج بأن كتابة الوحي في حياة محمد لم تشمل كل النص، وكانت تابعة للظروف » [١] . وأكد هذا الرأي صغار المختصين بتاريخ الحضارة الإسلامية، أمثال د. سورديل الذي قال : « إن النص القرآني لم يتحدد في حياة محمد ففي هذه الفترة كان بعض الصحابة فقط يكتبون بعضه، ولم يفكر أحد في تدوينه كاملاً؛ لأن معظم المؤمنين كانوا يحفظونه عن ظهر قلب [٢]. وقد أكد هذا المستشرق الفكرة نفسها في كتاب (الحضارة الإسلامية القديمة) الذي شاركته فيه المستشرقة المعاصرة (جانين سورديل)[٣]، حيث نصًا على أننا يجب « ألا ننسى أن الآيات التي كان يقرأها محمد لم تأخذ شكلها النهائي إلا في زمن متأخر . . . وهي لم تسجل كتابة - حسب الروايات الإسلامية نفسها - تحت إشراف محمد الذي لم يجمعها أبدًا في كل، واكتفى فقط بإعلان نهاية الوحي بمدة قبل وفاته . . . والمبادرة الفردية لبعض أصحابه هي التي تفسر أن أجزاء متعددة من القرآن قد دونت تدريجيًا ودون منهج معين، ثم جمعت إلى بعضها حتى أصبحت نسخًا حقيقية » [٤] . وقد أشار فون غرونباوم إلى عدم وجود معلومات كافية تجعل الدارس يحكم في المسألة، ولذلك « فمن المحتمل أن يكون قد نوى - أي النبي - جمع النصوص المتفرقة في شكل مناسب، ولكننا غير متأكدين من هذا الأمر » [٥] .

ويقف الفكر الإسلامي القديم والحديث موقفًا مخالفًا لما ذكرناه، ولذلك نقل صاحبا معجم القراءات القرآنية قول المستشرق الأسترالي (جيفري) الذي أثبته في

---

١ - introduction au coran - p 14 .15 .

٢ - l'Islam - p 42. 43 .

٣ - (١٩٣٥م-. . .) فرنسية، مهتمة بالتاريخ الإسلامي الوسيط . من مؤلفاتها : الشواهد العربية في أفغانستان. المستشرقون: ١/ ٣٨٥ . . .

٤ - la civilisation de l'Islam classique - p 120.

٥ - l'Islam medieval - p 92 .

مقدمة تحقيقه لكتاب (المصاحف) لابن أبي داود، وهو : « الرأي الشائع أن القرآن كتب في عهد النبي - ﷺ - لا يقبله المستشرقون؛ لأنه يخالف ما جاء في أحاديث أخرى أنه قُبِض ولم يُجمَع من القرآن شيء »[١]. وقد رفض الدكتوران عبد العال سالم وأحمد مختار استشهاده بالحديث، واستدلاله بخوف الشيخين الذي أبدياه عند استفحال القتل في الصحابة رضوان الله عليهم في حروب الردة، والذي يدل عنده على عدم وجود القرآن مجموعًا، وخرّجا الأمر على أساس أن الحديث وخوف الشيخين لا يدل على أكثر من عدم جمع النبي - ﷺ - له في مصحف، ومعنى هذا أنهما ذهبا إلى تدوينه له كاملاً، ولكنه كان متفرقًا فقط. وهذا موافق لما ذهب إليه العلماء المسلمون القدامى، فقد نص الإمام ابن حجر على « أن القرآن كله قد كتب في عهد النبي - ﷺ - لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور »[٢]. كما أنه موافق لما أجمع عليه الدارسون المسلمون المعاصرون الذين قرروا أن « حرص الرسول الكريم على تسجيل القرآن وحفظه كان عظيمًا، وقد تجلى هذا الحرص في اتخاذه كتابًا للوحي، وإملائه عليهم كل ما كان ينزل عليه، وأمره الصريح للمسلمين ألا يكتبوا شيئًا غير القرآن »[٣].

ج - تاريخ المصحف العثماني في فكر المستشرقين المعاصرين :

لم يتوقف المستشرقون المعاصرون طويلاً عند جمع أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - ؛ لأنه لم يفعل أكثر من التثبيت الكتابي للنص القرآني الذي كان ثابتًا أصلاً بحفظ صحابة رسول الله - ﷺ - له في صدورهم، وانصرفوا إلى بحث جمع عثمان - رضي الله عنه - لأن عمله قد أعطى للمسلمين كتابهم في شكله النهائي، سواء من حيث الآيات التي أثبتت

١- معجم القراءات القرآنية، د. عبدالعال سالم و د. أحمد مختار: ج١ - المقدمة - ص ٣ .

٢ - فتح الباري: ٩ / ١٢ .

٣ - في علوم القرآن، د. محمد عبدالسلام كفافي وعبد الله الشريف: ص ٧٤ . وانظر / مناهل العرفان، الزرقاني: ١ / ٢٤٦ . . . وعلوم القرآن والحديث، أحمد محمد علي: ص ٤٧ . . . ودراسات في علوم القرآن، د. فهد بن عبد الرحمن: ص ٨٣ . . . والبيان في علوم القرآن، محمد الصالح الصديق: ص١٦٧ . . . والتبيان في علوم القرآن، محمد علي الصابوني: ص ٤٨ .

فيه، أو من حيث ترتيب سوره. إضافة إلى اهتمامهم ببحث موضوع الخلافات التي نشأت عنه والاتهامات التي وجهت له، والتي وجد فيها المستشرق وسيلة من وسائل محاولة التشويش على أصالة الوحي الإسلامي .

ورغم شيوع الحكم بأن المصحف العثماني قد احتوى على مجمل الوحي الذي أنزل إلى النبي -ﷺ- طيلة حياته الدعوية، وذلك منذ ظهور دراسات موير ونولدكه وغيرهما، فإن بعض المستشرقين قد حاول الخروج على هذا الإجماع، فطرح إمكانية إسقاط عثمان - أو غيره من الصحابة - لجزئيات منه، وذلك دون أن يعتمد على أدنى دليل على هذه الدعوى التي لم يقصد المستشرقون بها إلا محاولة التعريض بالمصحف الشريف. ويتأكد ما ذهبنا إليه عندما نعرض أسماء هؤلاء المستشرقين، فنرى بينهم بلاشير الذي حاول في كل دراساته أن يشوش على المباحث الإسلامية بمنهج ذكي يتمثل في طرح أسئلة مقلقة ليس لها أي أساس علمي، ويجيب عليها بتقريراته الغريبة، وهو يوزع كل ذلك بين الفقرات المؤصلة تأصيلاً علمياً جيداً لإشاعة جو من الشك الجزئي في ذهن القارئ دون أن يعرض نفسه - باعتباره عالمًا كبيرًا - للنقد المتأتي من تقريره لأشياء غير علمية .

وقد جاراه في هذه الفكرة د. سورديل الذي اكتفى بنقل بعض أفكار كبار المستشرقين الميالين إلى فتح إمكانيات التحريف الجزئي في القرآن فقال : « وهو يحتوي على بعض الفقرات المدسوسة، ولكن لا يوجد أي سبب مقبول للشك في صحته »(١). إضافة إلى أندري ميكال الذي كان حقده على الإسلام كبيرًا، والذي اعتبر التحريف حقيقة من الحقائق رغم عدم تقديمه لها بأدنى دليل علمي، يقول : « ويظهر اهتمام مبكر لتثبيت القرآن لحمايته من غدر الزمان وضعف الذاكرة، فجمعت الآيات التي تركها محمد بعد وفاته متفرقة هنا وهناك . . . وكان هذا التدوين غير منسجم نظرا لطريقة ترتيب السور التي تعاكس الترتيب الزمني للوحي، وهو غير مأمون أيضًا؛ لأن الطريقة المختارة ترتكز، في حالة الشك، وبفعل الحذر المنهجي تجاه النص المكتوب، على

---

١ - l'Islam - p 43 .

الالتجاء للشهادة المروية المأخوذة من فم الشخص الذي سمع الرسول يقرأ الآية المعنية، وهذا باب مفتوح على الأحكام الشخصية والطموح »[١].

وقرر فون غرونباوم ضياع جزء يسير جدًا، وغير مؤثر، من الوحي أثناء الجمع العثماني، ولكنه لم يطرح مطلقًا فكرة تعمد الصحابة التحريف، وركز على محاولة فهم السر في ترتيب المصحف فقال: « وإننا لا نستطيع أن نجد الأسباب التي دفعت علماء القراء، وبأمر الخليفة عثمان، إلى تقسيم نصوص الوحي التي بقيت بعد وفاة النبي . . . إلى ١١٤ سورة غير متساوية الطول. ولا نستطيع كذلك أن نفسر بطريقة مرضية لماذا جمعت بعض الآيات في سورة واحدة، ولا أسباب قرار الكتبة تقديم السور الطوال وتأخير القصار . . . رغم أن هذه السور الأخيرة تحتوي - وفي معظم الحالات - أفكارًا أقدم، وربما يكون السبب هذا الترتيب التشابه في الموضوع أو تطابق السجع »[٢].

وهكذا يبدو اهتمام فون غرونباوم بالمسائل الشكلية التي احتواها المصحف، والتي تؤثر إحداها، وهي تلك المتعلقة بترتيب الآيات في السور على حقيقة الإعجاز القرآني جزئيًا، وتؤكد في الوقت نفسه زعم جمهور المستشرقين - ومنهم فون غرونباوم - أن النبي لم يتلق وحيًا محكومًا بالإرادة الإلهية، بل إنه جاء بمجموعة أحكام وخطب ووصايا، رتبها أصحابه بعد وفاته كما عنّ لهم مستخدمين منهجًا بشريًا، وهو (التشابه في الموضوع) أو (تطابق السجع). ومن المعروف أن هذه الدعوى كانت عزيزةً جدًا على جولدزيهر الذي خصصها بجزء وافر من بحثه في القرآن الذي لم يستطع الطعن فيه من باب تاريخه، فذهب إلى سلامته من التحريف كما أكد ذلك جمهور الدارسين السابقين عليه، ولكنه ظن أنه وجد ضالته في موضوع ترتيب الآيات داخل السور - وليس ترتيب السور الذي لا يتعلق به شيء عقيدي أو فقهي أو إعجازي - فقال: « وهناك شيء لا يستطيع أحد إنكاره، وهو أن الذين جمعوا، ودونوا القرآن في

---

١ - l'Islam et sa civilisation - p 63 .

٢ - l'Islam medieval - p 92 .

عهدي أبي بكر وعثمان لم يقوموا بهذا العمل كما يجب، فإذا استثنينا السور المكية القصيرة، والتي استعملها النبي كنصوص شعائرية قبل هجرته إلى المدينة، والتي تشكل كل آية من آياتها مبدأ كاملاً . . . فإن باقي القرآن، وخصوصًا بعض السور المدنية تعطي انطباعًا بالفوضى، وعدم التناسق حيث شكلت صعوبات كبيرة للمفسرين اللاحقين »[١] .

وقد وقف هذا الموقف نفسه الأب لامانس الذي أكد سلامة المصحف بقوله : « إننا نستطيع أن نعتبر القرآن كما وصل إلينا باعتباره العمل الأصلي والشخصي لمحمد، وهي صفة لا يمكن أن تكون موضع شك، وهي نظرة مقبولة حتى بالنسبة للفرق الإسلامية التي تصر على الشك في أصالة النص، وذلك لأنها جميعًا تستخدم النص نفسه الذي يستخدمه السنيون »[٢] . ولكنه ذهب إلى تأكيد فكرة جولدزيهر أثناء عرضه (لنقائص) المصحف العثماني التي دلت عنده على أصالته ذاتها، أي محافظة المسلمين على كل ما تلقوه عن النبي - ﷺ - فيقول : « وقد حافظ المسلمون على القراءة المشهورة، ولولا ذلك لما استطاعوا أن يصبروا على الرغبة في تحسين الفواصل المتوسطة التي تحكم الآيات، هو الشيء الذي يستطيعون فعله بوساطة ألفاظ مقاربة كانت ستوفرها لغتهم دون جهد، ولما كانوا . . . فرّقوا . . . في النص، وفي بعض الأحيان داخل السورة الواحدة، مجموعات من الآيات المكملة لبعضها البعض من وجهة النظر المنطقية، ولكانوا حاولوا أن يحذفوا أو يخففوا من . . . الآيات المكررة . . . التي تثقل النص »[٣] .

ولابد لنا بعد هذا العرض أن نحاول دراسة الفكرتين الأساسيتين اللتين ركز عليهما جمهور المستشرقين المعاصرين، وهما : الزعم المتعلق بإمكانية إسقاط المصحف العثماني (لبعض) الوحي القرآني، والنص على وجود نقائص في عمل اللجنة

---

١ - le dogme et la loi de l'Islam - p.

٢ - l'Islam croyances et institutions - p 49 .

٣ - المرجع السابق : ص ٥٠، ٥١ .

العثمانية. وسنتتبع في هذه الدراسة منهجًا يعتمد على عرض ومناقشة أفكار أكبر باحث حقق موضوع (تاريخ القرآن) في النصف الثاني من القرن العشرين، وهو المستشرق ريجيس بلاشير، وذلك من خلال ثلاثة أعمال قدمها في الموضوع، وهي (مدخل إلى القرآن) و(القرآن) و(تاريخ الأدب العربي)، وسنعمل على إثراء آرائه بما يناسبه من أفكار وتقريرات غيره من المستشرقين المعاصرين.

١ - مناقشة الزعم بإسقاط المصحف شيئًا من القرآن : لقد أكد بلاشير في أكثر من موضع أن تدوين القرآن الكريم في زمن النبي - ﷺ - لم يكن تامًا، وأن جمع أبي بكر قد اعتمد على ما دون في العهد النبوي وما حفظه الصحابة، فلما تولى عثمان - رضي الله عنه - كلّف زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بالتدوين النهائي للقرآن في مصحف واحد، وأمر بإحراق ما دون ذلك بعد إتمام هذه اللجنة عملها. ومن الواضح أن بلاشير لن يخرج في هذا عما تقرر عند علماء المسلمين حيث نصت الروايات الكثيرة التي تبلغ حد التواتر على تكليف الخليفة الثالث لهؤلاء الرجال بتثبيت النص القرآني، وترتيب سوره بالشكل الذي يعرفه العالم اليوم، وقد تم نسخ خمس - وقيل أربعة، وقيل سبعة - نسخ عن المصحف الإمام، وأرسلت إلى عواصم العالم الإسلامي آنذاك.

ويبدأ بلاشير في الخروج على مستلزمات البحث العلمي الدقيق عندما راح يشكك في اشتراك عدد آخر من الصحابة في هذا العمل الكبير، ويتعمد التأويل الفاسد عند بحثه في أسباب اختيار أعضاء اللجنة العثمانية الذين سبق ذكرهم. ويتشابك هذان المطعنان عنده بحيث أن نفيه مشاركة عدد كبير من الصحابة في تثبيت القرآن يعتبر تابعًا للسبب الذي أبداه لاختيار عثمان لأعضاء اللجنة دون سواهم. وبالأحرى فإن الغرض الذي جعله سببًا لاختيار عثمان لهم قد اضطره إلى أن ينفي أي مشاركة لغيرهم في هذا العمل، وهكذا رد الروايات التي تواترت على النص على مشاركة أبي بن كعب، ومالك بن أبي عامر، وأنس بن مالك. . . وغيرهم من الصحابة، لا لشيء إلا ليؤكد ما أراد أن يقرره، وهو أن الروايات الإسلامية التي أوردت ذلك قد تم وضعها من أجل

(التغطية) على غرض عثمان الحقيقي الذي هدف إليه من اختياره للجنته، أي « منح قريش الفضل في إعطاء المسلمين قرآنهم » [١] .

ورغم أن بلاشير - كما سنرى في حينه - لا يشكك في عمل اللجنة العثمانية من حيث استقامتها وعدم تغييرها شيئًا، إلا أن تأكيده على الغرض السياسي الكامن وراء هذا الاختيار يعتبر (إيحاء) بإمكانية تغييرها أشياء غير محددة. وقد قاد مثل هذا الإيحاء المستشرقين الصغار، أمثال دومينيك وجانين سورديل إلى القول بأن هناك بعض الفقرات المدسوسة في القرآن، كما أنه الأساس الذي حكم به تلميذه أندري ميكال بأن الأحكام الشخصية والطموح من الممكن أن يكون قد لعب دورًا في الدس أو الحذف منه، ولو جزئيًا.

وقد تجشم بلاشير أشد الصعوبات من أجل تأكيد الغرض السياسي لعثمان في جمعه للقرآن، وخضوعه لهذا الغرض في تشكيله للجنة، فذهب يؤكد أن ثلاثة من أعضائها كانوا قرشيين، وهم عبد الله، وسعيد، وعبد الرحمن. ولما كان زيد أنصاريًا، فقد حاول أن يجد مبررا (سياسيا) لانضمامه للقرشيين، فاخترع فكرة موالاته لقريش [٢] . ولم يتوقف بلاشير عند هذا الحد فذهب يفسر أشياء أخرى متعلقة بالمصحف بالأسباب السياسية، ومنها إرجاعه سبب اختيار عثمان لصحف أبي بكر - رضي الله عنه - لكونه قرشيًا، ولذلك أضرب عن صحف أُبَيّ؛ موسى وأبي لأن الأول كان يمنيًا، أما الثاني فكان مدنيًا، كما جعل عثمان يستبعد صحف ابن مسعود؛ لأنها (لراع متحمس)، وصحف علي بن أبي طالب؛ لأنه كان يدعي أحقيته بالخلافة [٣] .

والحقيقة أن الباحث يصاب بدهشة شديدة مما ذهب إليه هذا المستشرق من غرائب، ضاربًا عرض الحائط بكل ما ثبت تاريخيًا، ومبتعدًا قدر إمكانه عن التفسير

١ - Inrroduction au Coran - R . Blachere - p 58 .

٢ - المرجع السابق: ص ٥٥ .

٣ - المرجع السابق: ص ٥٩ .

المنطقي للحوادث. ومن ذلك أن اعتماد صحف أبي بكر يجد تفسيره الوحيد في أن جمهور الصحابة قد شاركوا في جمع سوره وآياته، وعلى عيون الأشهاد بحيث لم يتم استبعاد أحد منهم عن المشاركة فيه. ولم تكن هذه حال صحف آحاد الصحابة التي جمع فيها كل منهم ما حفظه عن النبي -ﷺ- من قرآن، وأضاف إليها كل منهم تفسيراته وتعليقاته على الآيات. ومن المعروف أن زيد بن ثابت الأنصاري كان يتولى تدوين القرآن الكريم زمن النبي -ﷺ- وقام بهذا العمل كاملا في عهد أبي بكر، وكان ذلك قبل أن ينشأ أي خلاف سياسي في العالم الإسلامي. وفي ظل هذه الوقائع التاريخية فمن البديهي تماما أن يلتجئ عثمان إلى زيد ليتم العمل الذي بدأه في عهد سلفه العظيم.

وإننا نؤكد هنا أننا لم نجد حتى الآن أي أثر لغرض سياسي في اختيار زيد بن ثابت، الذي كانت أمانته، وحفظه التام للقرآن الكريم، وتدوينه له في زمن النبي -ﷺ- وزمن خليفته الأول العامل الوحيد في اختياره مشرفًا على الجمع النهائي. والملاحظ أن هناك ميزة أخرى توافرت لزيد لم يركز عليها - حسبما بلغه علمنا - أحد من الباحثين المسلمين أنفسهم رغم ورودها في الأخبار الصحيحة، وهي أن زيدًا كان (شابًا) أي قادرًا على بذل الجهد من أجل إنجاز هذا العمل. وهذا العنصر هو أحد الأسباب الرئيسة التي جعلت عثمان يختار بقية أعضاء اللجنة، حيث كان كل منهم شابًا، بل أصغر من زيد، فقد كان عبد الله بن الزبير أول مولود للمهاجرين في المدينة [١]، وولد سعيد بن العاص عام الهجرة [٢]، وكذلك عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام الذي نصت الروايات على أنه بلغ «عشر سنين حين قبض النبي» [٣]. ومعنى هذا أن عامل الكفاءة كان أساس اختيارهم، حتى أن عثمان قد قدمهم على كبار

---

١ - أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير: ٣/ ٢٤٢.
٢ - المرجع السابق: ٢/ ٣٩١.
٣ - الطبقات الكبرى: ٥/ ٥.

الصحابة، ونحن نقصد بالكفاءة هنا : حفظهم للقرآن الكريم كاملاً، وتمكنهم من فنون القراءة والكتابة، وقدرتهم على بذل الجهد (١).

وهناك سبب وجيه لم ينتبه إليه العلماء عند تحقيقهم في دوافع عثمان إلى اختيار لجنة من الشباب، وهو أنه كان يهدف إلى إنجاز عمل يقضي على الاختلافات الناشئة بين المسلمين بفعل اختلاف القراءات. وفي ضوء هذا فقد اختار أربعة من العلماء الشباب، وذلك لانعدام التعصب فيهم، وسلامتهم من الاعتزاز بتاريخهم في الدعوة والجهاد، وهي صفات معظم حفاظ القرآن من كبار الصحابة الذين كان من الممكن أن يدفعهم ذلك إلى عدم التنازل عن قراءاتهم الخاصة. وبالنسبة لنا فإن هذا هو السبب الوحيد في استبعاد أبي بن كعب، وخصوصًا عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - الذي كان هذليًا، ومعنى هذا أن حرفه كان يتميز تميزًا شديدًا عن حرف قريش، وفي ظل تقدم إسلامه، وصحبته الطويلة، وحفظه الكثير من القرآن عن النبي - ﷺ - مباشرة، وهي الأسباب التي أكسبته اعتزازًا كبيرًا بالذات، كما تدل على ذلك الكثير من الروايات مثل قوله : « لقد رأيتني سادس ستة وما على ظهر الأرض مسلم غيرنا ». وقوله : « يا معشر المسلمين، أعزل عن نسخ كتابة المصحف ويتولاها رجل، والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب رجل كافر». وقوله : « لقد أخذت من في رسول الله - ﷺ - سبعين سورة وإن زيد بن ثابت لصبي من الصبيان » (٢). والحقيقة أن صحة ما وصف به ابن مسعود به نفسه، وهي أمور لم ينكرها عليه أحد من الصحابة بما فيهم عثمان نفسه الذي جعله مقرئًا للكوفة، هو السر في إبعاده عن المشاركة في تدوين المصحف؛ لأنه ما كان ليقبل بالتنازل عن حرفه الذي تلقاه عن النبي - ﷺ - مباشرة. وفي هذه الحالة فإن مشروع عثمان كان مقضيًا عليه بالزوال.

---

١ - ومن الروايات الشهيرة التي تؤكد توافر هؤلاء الشباب على كفاءات نادرة، ما أورده ابن أبي داود عن عثمان أنه سأل : « من أكتَبُ الناس ؟ قالوا : كاتب رسول الله - ﷺ - زيد بن ثابت. قال : فأي الناس أعرب - وفي رواية أفصح -؟ قالوا : سعيد بن العاص. قال عثمان : فليمل سعيد وليكتب زيد ». فتح الباري : ٩/ ١٩ .

٢ - انظر هذه الروايات وغيرها في / معجم حفاظ القرآن، د. محمد سالم محيسن : ١/ ٣٩٥ . وفتح الباري، ابن حجر : ٩/ ١٩ .

وإننا نتساءل بعد هذا: هل كان على عثمان أن يتجاوز عن جمع أبي بكر الذي شارك فيه جمهور الصحابة بما فيهم أبي وعلي وابن مسعود، الذين كانوا من أحفظ الناس للقرآن الكريم، ويعتمد على ما دونه هؤلاء الصحابة لأنفسهم، ليرتاح بال بلاشير وغيره، أم أنه كان سيرى في ذلك بدعة بدع التاريخ ؟ وهل كان عليه أن يفسد تناسق مشروعه بإدخال عدد من الصحابة كان متأكدًا من عدم انسجامهم مع الهدف الذي يسعى إليه، لكي يرى هذا المستشرق في ذلك أسبابًا غير الأسباب السياسية ؟ وإن الإجابة العلمية الوحيدة على هذه الأسئلة تتمثل في وجوب التأكيد على أن الخليفة عثمان - رضي الله عنه - قد اختار من المسلمين أصلحهم للقيام بمهمة جمع القرآن بغض النظر عن انتماءاتهم، حيث كان منهم القرشيون والأنصار، وقد قام هؤلاء الشباب ومن ساعدهم من كبار الصحابة بمهمتهم على أكمل وجه.

وقد انصرف بلاشير بعد هذا إلى الحديث عن الخلاف الذي نشأ عن المصحف العثماني، وركز على الاختلافات بين المصحف الجامع ومصاحف ابن مسعود وأبي وعلي بن أبي طالب، واكتفى في كل جزئيات هذا البحث بإثارة المشاكل دون اقتراح حلها، وهكذا نقل قراءة ابن مسعود: « والعصر إنا خلقنا الإنسان للخسر»، وقراءة علي: « والعصر والقدر إن الإنسان لفي خسر». ولم ينبه القارئ إلى أن هاتين القراءتين شاذتان من حيث النقل وأنهما مخالفتان للقراءة المجمع عليها، مع أن هذا كان شيئًا ضروريًا للبحث العلمي، فقد أورد الإمام الذهبي في: (معرفة القراء الكبار) قول أبي بكر بن عياش عن عاصم، قال: « ما أقرأني أحد حرفًا إلا أبو عبد الرحمن السلمي، وكان قد قرأ على علي - رضي الله عنه - فكنت أرجع من عنده فأعرض على زر، وكان زر قد قرأ على عبد الله بن مسعود، فقلت لعاصم: لقد استوثقت »[١]. ومن المعروف أن أبا عبد الرحمن لم يرو عن علي - كما تدل على ذلك القراءة المتواترة - إلا قوله تعالى: ﴿ وَالْعَصْرِ ۝١ إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴾. وهي قراءة ابن مسعود[٢].

١ - معرفة القراء الكبار: ١/ ٢٧.

٢ - انظر/ معجم القراءات القرآنية، د. عبد العال سالم: ١/ ١٩.

وقد عرض بلاشير لاتهامات الشيعة لعثمان بالتحريف، وأبطلها حيث لم يكن لها أي سند تاريخي، ونص على صدورها عن مواقف نظرية ومذهبية فقط، ولكن أسلوبه في عرض آرائهم كان يوحي (بإمكان) صحتها، فقد كتب مثلاً : « وهكذا فالانتقادات الشيعية، كما هو واضح، . . . تعتمد على فرضية كثيراً ما يؤكدها الشيعة بالكلام، ولكن دون أن يبرهنوا عليها بأي دليل . وإخفاء أسماء أعداء الإسلام في مكة والمدينة قضية غريبة حقًا، تدفعنا إلى تخيل بعض التنقيح، ولكن كيف لنا أن نتصور الغياب التام لأي أثر عن ذلك في الآثار السنية ؟ ولماذا تمّ حذف سورة النورين، وقد كان من الممكن أن تحذف منها بعض الآيات فقط ؟ ومن ذا الذي لا يحس بأن في إدخال اسم علي في سياق الآيات التي قال الشيعة بأنه قد حذف منها إخلال بالبناء الأصلي ؟ (١)

وهكذا نراه يطرح إشكاليات كثيرة دون أن يجيب عنها، بل كان يكتفي بإغلاق الموضوع بتقرير ما ذهب إليه السنة، وكأن رأيهم يخالف رأي علماء الشيعة فعلا أو ما انتهى إليه البحث العلمي، فيقول مثلا : « وفي الحقيقة فإن الانتقادات الشيعية لا تستطيع أن تقلق السنيين في اعتقادهم بأن القرآن، كما هو في مصحف عثمان، يتمتع بالأصالة في جميع أجزائه » (٢) .

والحقيقة أن هدفه من اعتماد هذا المنهج كان واضحًا، وهو الدسُّ على القرآن الكريم كلما أمكنه ذلك . وإننا نرى هذا الدس في مثل هذا، إضافة إلى احتواء كتاباته على بعض الألفاظ التي كانت (فلتات قلم) تدل على رسوخ هذا الهدف في نفسه . إنه يقول مثلاً في معرض حديثه عن الاتهامات الشيعية : « وفي كل الأحوال، فإن النقد الشيعي كان نتيجة لحوافز سياسية . . . وأمام هذا النقد فإننا نميل إلى طلب مساعدة علم البالوغرافيا - أي علم دراسة النصوص القديمة - ليقدم لنا جوابًا حول مشكلة السلامة التامة للمصحف العثماني، ولكن المصاحف القديمة (للأسف) لا تقدم أي شهادة تدل على التحريف أو الحذف الذي أشار إليه الشيعة . . . وعلى العكس من ذلك فإن مقابلة

---

١ - introduction au Coran -p 18

٢ - المرجع السابق .

أقدم المصاحف توجهنا إلى الاعتقاد بأن الشكل الذي أخذه مصحف عثمان - منذ تصحيح عبد الملك بن مروان - هو الذي بين أيدينا »[١].

وبغض النظر عن اعتبار بلاشير (التحسينات الشكلية) التي تمت في عهد عبد الملك (تصحيحات) فإن هدف الدس على القرآن كان واضحًا فيما صدر عنه دون وعي مما سميناه (فلتة قلم)، وذلك قوله: « ولكن المصاحف القديمة (للأسف) لا تقدم أي شهادة تدل على التحريف ». وهذه العبارة في غاية الدلالة على أنه كان يجري لاهثًا وراء أي دليل على التحريف، حتى أنه (تأسف) على عدم احتواء التراث القرآني على ما يثبته. ومن المعروف أن الباحث العلمي لا (يتأسف) على مثل هذه الأمور بل يكتفي بتقريرها، بل التعبير عن سعادته بنجاة نص قديم - مهما كان - من التحريف.

وقد قاد هذا السعي الحثيث بلاشير للانصراف عن الاتهامات الشيعية، وراح يبحث عما يؤكده في الاختلافات بين مصاحف الصحابة رضوان الله عليهم فقال: « وإذا لم يكن أحد في أوروبا يهتم بادعاءات الشيعة الغلاة، فإننا نصاب ببعض القلق عندما نرى الفروق بين المصحف العثماني وبين مصحف ابن مسعود وأُبيّ. وهكذا تختفي الفاتحة من مصحف ابن مسعود، إضافة إلى هذا مصحف أُبيّ، وربما مصحف ابن عباس، يحتوي - إضافة إلى المئة والأربع عشرة سورة الموجودة في المصحف العثماني - على صلاتين، كما نص على ذلك صاحب الفهرست »[٢]. ورغم أنه قد أشار إلى أن علماء الإسلام لم يعتبروا ما أشار إليه قرآنًا، إلا أنه فتح إمكانية مخالفة ما عليه إجماع المسلمين، وذلك عندما اقترح تفسيرًا لعدم وجودهما في المصحف، كأن يكون حذفهما راجعًا إلى مشابهتهما للفاتحة، أو أنهما حديثان قدسيان[٣].

ومن الواضح أن هذا الاقتراح لا يستجيب إلا للهدف الذي قصد إلى تحقيقه، وإلا لما خالف ما قرره هو نفسه عندما قال: « ليس لدينا أي أثر عن اتهام هؤلاء الأشخاص

---

١ - le Coran - R. Blachere - p 24 . 26 .

٢ - introduction au coran - p 188 .

٣ - المرجع السابق: ص ١٨٩ .

- يقصد أصحاب المصاحف الخاصة - للجنة بتحريفها للقرآن ». وقد كان بإمكانه أن ينبه القارئ عند بحثه للاختلافات بين المصاحف إلى أن ما أثبته من انعدام اتهام الصحابة للمصحف العثماني يعتبر دليلاً قويًا على موافقتهم على ما جاء فيه. ومن ذلك قول علي: « لا تقولوا في عثمان إلا خيراً، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منّا ». واحتكامه رضي الله عنه إلى هذا المصحف في موقعة صفين. كما كان بإمكان بلاشير أن يستدل بما أثبته هو نفسه من أن سبب ابعاد عثمان لابن مسعود عن تدوين المصحف يعود « للأفضلية الشخصية فقط ». ولكنه ترك كل هذا وذهب يحاول أن يثبت أن ما تناقلته الروايات من خلاف بين هذه المصاحف من الممكن أن يدل على إسقاط المصحف العثماني لبعض القرآن، حتى وإن كان هذا الجزء المحذوف لا يؤثر فيما تقرر فيه من عقائد وأحكام.

ومن الواضح أن بلاشير لم يكن يخالف في هذه المسألة ما تقرر إسلاميًا فقط، بل ما قرره عدد كبير من المستشرقين، مثل موير، ونولدكه، وبرجشتراسر، وجولدزيهر، وحتى لامانس، الذين استدلوا بما ذكرناه من أدلة على سلامة المصحف العثماني. وقد كتب بناء على ذلك المستشرق المختص في الفرق الإسلامية، (هنري لاوست)[١] : « والقرآن باتفاق جميع المدارس الفقهية والفرق، وهو النص الذي جمع في عهد عثمان، والقراءات السبع المعتمدة لا يوجد بينهما إلا فروق ضئيلة . . . ونستطيع أن نقول - إذا علمنا حجم العداوة التي ووجه بها الخلفاء الثلاثة من قبل الشيعة - أن القراءات الفردية كانت ستصل إلينا، لو وجد فيها هؤلاء المنافسون دليلاً على تحريف عثمان للنص القرآني، وهو لم يحدث »[٢].

وتعليقا على ما ذهب إليه بلاشير في موضوع عدم وجود الفاتحة في مصحف ابن مسعود، واحتواء مصحف أُبيّ على دعاء القنوت، يجب أن نوضح أن منهج علمائنا

١ - (١٩٠٥م - . . .) فرنسي، أستاذ علم الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا. من مؤلفاته: آراء في مذهب ابن تيمية. المستشرقون: ١/ ٣٢١.

٢ - les shismes dans l'Islam - p 383. 384 .

في بحث المسألة كان في غاية العلمية، إذ لم يعمدوا إلى ذلك إلا بعد أن اتضح لديهم أن « القرآن الذي في مصاحفنا هو جميع ما نزل على النبي - ﷺ - »[١] . وفي ضوء ذلك كان بحثهم عن الأسباب الكامنة وراء حذف ابن مسعود الفاتحة من مصحفه، فقال ابن قتيبة مثلاً بأن سببه هو أمنه « عليها من الضياع لاشتهارها »[٢] . أما بالنسبة للدعاءين الذين احتواهما مصحف ابن عباس عن أُبيّ، وهما : « بسم الله الرحمن الرحيم. اللهم إنا نستعينك ونستغفرك، ونثني عليك بالخير، ولانكفرك، ونخلع ونترك من يفجرك ». و« اللهم إياك نعبد، ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نخشى عذابك، ونرجو رحمتك، إن عذابك بالكفار ملحق »[٣] . فمن الواضح أنهما ليسا قرآنا، وهو أمر يعلمه كل عالم بالعربية.

٢ - مناقشة الزعم بوجود نقائص في المصحف العثماني :

سبق لنا نقل الآراء التي تدل على انصراف عدد كبير من المستشرقين عن تتبع القول بإمكانية الدس في القرآن، لأنهم رأوا أن ذلك مما لا طائل تحته من حيث فائدته في الطعن على الإسلام. ونبهنا على سعيهم للبحث عن هذه المطاعن - ضمن أشياء أخرى سيأتي بيانها - في مسألة ترتيب الآيات داخل السور. وقد تميز بلاشير باجتهاده في المسألتين، إذ كانت أبحاثه موحية بالتحريف وإن لم ينص عليه صراحة، وهو إضافة إلى هذا قد تبنى ما ذهب إليه جولدزيهر وغيره عند تقريرهم الترتيب الاعتباطي لقسم من القرآن على الأقل، وهو القسم المدني. يقول بلاشير : « وبعد تقبلنا لهذه الفكرة - أي تقديم عثمان خدمة جليلة للإسلام - فإنه يسمح لنا بأن نبدي تحفظات كبيرة على كيفية عمل هذه اللجنة، ليس لأنه كان ينقصها الحماس والحذر والإحساس بالمسؤولية، فعبر المعطيات الحديثية نكتشف التردد والحذر الذي كان يبديه أعضاؤها قبل تقبلهم لهذا التقويم أو هذه الإضافة إلى النص المدون منذ عهد أبي بكر. ولكن في هذه الأعمال الصعبة فإن الاعتناء والإرادة الحسنة لا تكفي ولا تعوض غياب منهجية نقدية غير منتبه

---

١ - نكت الانتصار، الباقلاني: ص ٦١ . وانظر / إعجاز القرآن، الباقلاني: ص ١٦ .

٢- تأويل مشكل القرآن.

٣ - انظر / الإتقان، السيوطي: ١ / ٦٥ .

إليها في ذلك الوقت. على كل حال ففي المصحف الحالي فإن فقيه اللغة الحديث يستطيع أن يحدد، هنا وهناك، ترددات وحيرة في النص، تشهد في الوقت نفسه باستقامة هذه اللجنة، وعجزها عن إيجاد حل لبعض المشاكل »[١].

والواقع أن المستشرقين لم يصدروا في هذا الرأي عن شكهم في الروايات الإسلامية الكثيرة التي تبين أن النبي - ﷺ - قد قرأ وأمر أن يقرأ القرآن مرتب الآيات، بل انطلقوا من فرضية تتمثل في احتمال أن يكون الصحابة قد قدّموا أو أخّروا بعض الآيات نظرًا لضخامة المشروع التدويني الذي قاموا به، وقد تأكد هذا في نفوسهم - التي كانت ميالة إلى الشك في القرآن أو السعي إلى التشكيك فيه - نظرًا للجهل البالغ الذي أبانوا عنه في دراستهم للموضوع، حيث (اختطفوا) هذا الحكم اختطافًا بعد إطلالة سريعة على موقع بعض الآيات في سورها، وهو موضع مدهش فعلاً بالنسبة لمن لم يعط لنفسه الوقت الكافي للتأمل في أسرار ذلك.

ونشير هنا إلى عدم وجود علاقة بين هذا المطعن، وبين تعدد الموضوعات في السورة الواحدة؛ لأن لهذه الظاهرة أغراضًا أخرى ليس هذا موضع مناقشتها وإن اعتبرها بعض المستشرقين - مثل الأب لامانس - مطعنًا آخر في الوحي الإسلامي. وسنكتفي من أجل الإبانة عن الجهل البالغ، بل القصد إلى التشنيع على القرآن في مسألة ترتيب آياته بمناقشة جولدزيهر في مثال اختاره من أجل تأكيد نظريته، وهو مثال يحتوي على شقين:

أ - أولهما: أنه طعن في سورة النور بدعوى احتوائها على اختلاط موضوع آداب الزيارة فيها، الذي يبتدىء من الآية ٢٧، وهي قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٢٧)**﴾ [النور: ٢٧] بموضوعات غريبة عنه، مثل موضوع النكاح الوارد في قوله تعالى في الآية ٣٢: ﴿**وَأَنكِحُوا الأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (٣٢)**﴾ [النور: ٣٢] والذي وردت تتمته في الآية ٣٣

---

١ - Histoire de la litteratura arabe - T2 - p 202 .

إضافة إلى الحديث عن الله تعالى في الآيتين ٣٥ و٣٦ ، وهما آية النور، وقوله تعالى : ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ ﴿٣٦﴾ رِجَالٌ لاَّ تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ ...﴾ [النور: ٣٦، ٣٧] وذلك كله قبل أن تعود السورة إلى موضوع آداب الزيارة في الآية ٣٧ وما بعدها، وذلك قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلاثَ مَرَّاتٍ ﴾ [النور: ٥٨].

ب - ثانيهما : فهو أن موضع قوله تعالى فيها: ﴿لَيْسَ عَلَى الأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ ﴾ [النور: ٦١] خاطىء، أما موضعه عند جولزيهر فهو سورة الفتح [١] .

ومن المعروف أن الظاهرة القرآنية التي تحدث عنها جولدزيهر وغيره قد عالجها علماؤنا في علم خاص هو علم (المناسبة)، الذي جعلوه حرزًا للعقول يعرف به قدر القائل فيما يقول، وجعلوا فائدته محصورة في الإبانة عن ارتباط أجزاء الكلام بعضها ببعض . وأول من تحدث فيه هو الإمام أبو بكر عبد الله بن زياد النيسابوري - ت/ ٣٢٤هـ - وأفرده بالتصنيف أبو جعفر بن الزبير الغرناطي - ت/ ٧٠٨هـ - الذي ألّف فيه : (البرهان في ترتيب سور القرآن)، والإمام البقاعي الذي طار في الآفاق كتابه : (نظم الدرر في تناسب الآيات والسور) . ورغم أن بعض علمائنا قد شك في إثبات مناسبة الآيات بعضها لبعض في كل الأحوال ، خصوصًا إذا كان القصد ربط الإلهيات بالأحكام وغيرها ، ومن هؤلاء الإمام العز بن عبدالسلام - ت/ ٦٦٠هـ - فقال : « المناسبة علم حسن، ولكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متّحد فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة ، في أحكام مختلفة ، ولأسباب مختلفة ، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض إذ لا يحسن أن يرتبط تصرف الإله في خلقه وأحكامه بعضها ببعض » [٢] . إلا أن الأمر على غير ما ذكر ، خصوصًا إذا انبرى لإثبات هذا الفن الذي يدل دلالة قاطعة على الإعجاز ، عالم يمتلك ذكاء القلب ورهافة الذوق مع سعة العلم.

١ - انظر هذا المطعن في تعليق جولدزيهر الذي ختم به كتابه le dogme et la loi de l'Islam

٢ - البرهان، الزركشي: ١ / ٦١ .

وقد انصرف الإمام البقاعي إلى البحث في مناسبة آيات سورة النور فجاء - رحمه الله- بتفسيرات جليلة، وأثبت مناسبات عجيبة، سنستلهمها فيما يلي : ذكر البقاعي أول السورة، وهو قوله تعالى : ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝١﴾ [النور: ١] ، وذكر بعدها قصة رمي السيدة عائشة وإثبات براءتها بأدلة كثيرة، أهمها زواجها بنبيه الخاتم عليه الصلاة والسلام الذي نزهه الله تعالى عن الارتباط بالفاحشة، ولذلك قال: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾ [النور: ٢٦] ولما كان تنزيه المسلمين عن مواطن الشبهات لازما أمرهم بالاستئذان، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا ...﴾ [النور: ٢٧] وبهذه الآية ظهر الارتباط بين تبرئة السيدة عائشة وآيات الاستئذان، الذي خصه الله تعالى بالآيتين ٢٨ و٢٩ ، ثم انصرف إلى لازم تنزيه النفس عن الشبهات مطلقًا، فتحدث عن الحفظ الداخلي والخارجي الذي يجب أن يحققه المؤمن، فقال تعالى : ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ۝٣٠ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ..﴾ [النور: ٣٠، ٣١] لما كان الإحصان محققًا لكل هذه الأغراض حث الله تعالى على وجوب سعي المؤمن لتحقيقه، وقد سوى في ذلك - نظرًا لأهمية الهدف - بين نكاح الحرة والأمة، فحض على نكاح الإماء والعبيد الصالحين، فقال: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ..﴾ [النور: ٣٢] فإن لم يجد المؤمن وسيلة للزواج وجب التزام العفة : ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ ..﴾ [النور: ٣٢، ٣٣] .

وهكذا استبان أن هناك مناسبات واضحة في كل سورة النور التي عالجت في مجملها مسألة مراعاة الطهارة والوصايا الأخلاقية والإجراءات العملية الكفيلة بتحقيق ذلك في كل علاقة بين الرجل والمرأة. والعجيب أن يختتم الله سبحانه وتعالى كل الآيات السابقة التي تعلقت بالموضوع الذي ذكرناه بآية نبه فيها إلى (الآية) في كل ذلك - وقد ذكر في أول سورة النور كلمة (آية) - وهذا إيذان بانتهاء هذا الجزء من الخطاب الإلهي، فقال: ﴿وَلَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلاً مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ۝٣٤﴾ [النور: ٣٤] .

ورغم أن تخصيص الله تعالى لآيتين للحديث عن الجناب الإلهي في سورة النور لا يحتاج إلى استدلال مخصوص يبين مناسبته للآيات السابقة، مادام ما أورده فيهما قد ورد بعد انتهاء الجزء الأول من الكلام، إلا أن الإمام البقاعي - مصيبٌ - قد ربطه بالأحكام السابقة ربطًا لطيفًا فقال: « ولما كان الإخبار عن مضاعفة هذا النور موجبًا لاعتقاد أنه لا يخفى على أحد أشار إلى أنه بشمول علمه . . . يعمي عنه من يريد مع شدة ضيائه، وعظيم لألائه فقال: ﴿ يَهْدِي اللَّهُ ﴾ [النور: ٣٥] أي بعظمته المحيطة بكل شيء ﴿ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ﴾ [النور: ٣٥]، كما هدى الله من هدى من المؤمنين إلى براءة عائشة . . . قبل إنزال براءتها بكون الله اختارها لنبيه - ﷺ - ولا يختار له إلا طيبًا . . . وعلم أن قسيم ذلك (ويضل الله عن نوره من يشاء) . . . ولما كان كأنه قيل: ضرب الله هذا المثل لكم لتتدبروه فتنتفعوا به عطف عليه قوله: ﴿ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾ ﴾ [النور: ٣٥] يبين كل شيء بما يسهل سبيله فثقوا بما يقول » [١].

ونبه الإمام البقاعي تنبيهًا عجيبًا على سر ارتباط آيات استئذان الأطفال بآيات الاستئذان عمومًا، ووجد رابط ذلك في قوله تعالى: ﴿كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ ونبه رحمه الله على الفائدة من تنويع الموضوعات، فقال: « ولما كان الملل من شيم النفوس فكان تدرج الكلام في المقاصد، لاسيما في الأحكام، شيئًا فشيئًا خلال مقاصد أخرى واقعًا في القلب . . . لاسيما إذا كان على وجوه من المناسبات عجيبة . . . فابتدأ السورة بطائفة منها، وفصلها بدرر الوعظ . . . ثم وصلها بالإلهيات التي هي أصولها . . فلما ختمها بالتمكين لأهل هذا الدين . . شرع في إكمالها بإثبات بقية أحوالها (تأكيدًا لما حكم به من التمكين) . . . وتحقيقا لما ألزم به من الطاعة » [٢].

أما بالنسبة للمطعن الثاني لجولدزيهر فيدل على قصده إلى التشويش على القرآن، خصوصًا وأنه لا يمكن أن يكون جاهلاً بما كتبه علماؤنا عن مناسبة الحديث عن العميان لموضوع رعاية التقوى والاستئذان. يقول الإمام البقاعي: « ولما أتم سبحانه ما ذكر من

---

١ - نظم الدرر: ٥/ ٢٦٥ .

٢ - المرجع السابق: ص ٢٨٢ .

حرمات البيوت المستلزمة لصيانة (الأبضاع)، وعلى وجه يلزم معه (إحراز الأموال) أتبعه ما يباح من ذلك للأكل الذي هو من أجل مقاصد الأموال، فقال في جواب من كأنه سأله : « هل هذا التحجير على البيوت سار على الأقارب وغيرهم في جميع الأحوال ؟ » فأجابه تعالى بإباحة ذلك للزمنى الأقارب [١] . ومن الواضح أن هذا الجواب لا يتنافى مع ما روي في سبب نزول هذه الآيات من أن المسلمين كانوا يتحرجون من مؤاكلة الزمنى خوف الجور عليهم، وتحرج الزمنى من مؤاكلة الناس خوفًا من الإثقال عليهم، وذلك بعد قوله تعالى في البقرة : ﴿ **وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ** ﴾ [٢] ويعتبر ما ذكره البقاعي هنا زيادة في المعنى مع إثباته للمناسبة .

ومن البديهي بالنسبة لكل ناظر في القرآن أن ما اقترحه جولدزيهر من أن مكان آية الزمنى ليس في سورة النور بل في سورة الفتح ليس إلا تشنيعًا خالصًا ظاهر فيه أسلافه الذين قالوا : إن القرآن موجود صحيح، ولكن « تأليفه وترتيبه فاسد » [٣]، ودليل ذلك لا يحتاج إلى علم خاص، إذ إن الحديث عن الزمنى في سورة الفتح جاء مناسبًا لموضوعها الخاص، وهو الحض على الجهاد في سبيل الله، وتأنيب الأعراب عن تخلفهم عن القيام بهذا الواجب، فقال تعالى منبئًا بمستقبل الحوداث : ﴿ **قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللَّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِن تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُم مِّن قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٦)** ﴾ [الفتح : ١٦] ولما كان هذا الحكم عامًا لكل المسلمين، وكان منهم من لا يستطيع - لعاهته - أن يلبي النداء، فقد خصهم الله تعالى بالعفو من الجهاد، وعرض بديلاً له يدخلهم به جنته فقال : ﴿ **لَّيْسَ عَلَى الأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلا عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا (١٧)** ﴾ [الفتح : ١٧]

---

١ - المرجع السابق : ص ٢٨٤، ٢٨٥ .

٢ - انظر في سبب نزول هذه الآية / أسباب النزول، الواحدي : ص ٢٧٦ . وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة : ص ٣٣٢ . . .

٣ - نكت الانتصار، الباقلاني : ص ٥٩ .

د - القرآن مصدرًا معرفيًا عند المستشرقين المعاصرين :

وقف الفكر الاستشراقي من القرآن باعتباره مصدراً للتعرف على الدين الإسلامي الموقف العلمي العادي، حيث أقر المستشرقون بمحوريته في هذا المجال فقال جولدزيهر مثلاً : « إننا لن نستطيع فهم الإسلام دون القرآن » [١]. أما فيما يخص كونه مصدراً للتعرف على النبوة وسيرة النبي - ﷺ - الشخصية والمراحل التي قطعتها الدعوة الإسلامية فقد حكم بعض المستشرقين باستحالة ذلك، وكتب سوفاجه وكلود كاهن : « إذا قارنا محمداً بمعظم مؤسسي الأديان فإن الطابع التاريخي لسيرته قويٌ جداً، ولكن ليس معنى هذا أننا نستطيع أن نؤسس عنه سيرة مؤكدة. وإذا كان القرآن يعلمنا رسالته فإنه من العبث أن نطلب منه أن يعرفنا على حياة محمد الخاصة، ودوره كرجل دولة » [٢].

وهذا في الحقيقة موقف في غاية الغرابة، إذ لم يميز صاحباه بين الحياة الخاصة للنبي - ﷺ - وحياته الدعوية. وقد خلا القرآن إجمالاً من ذكر السيرة الذاتية للنبي - ﷺ - بالمعنى العادي للسيرة، والتي تأخذ هنا معنى الحديث عن نسبه، وتاريخ ميلاده، ووصف شكله، وأسماء نسائه، وإحصاء ممتلكاته . . . أما بالنسبة لقصة النبي - ﷺ - مع الإيمان وجهاده في الدعوة إلى الله ودوره كرجل دولة، فإن القرآن الكريم قد عرف الدارس له بمجمل وجوه ذلك. ولهذا فإن نص هذين المستشرقين على ما أوردناه عنهما لا يكون صادقًا إلا إذا قصدا أن القرآن يخلو من ذكر المواطن بالتفصيل، وإحصاء الغزوات والجيوش، وشكل وموطن سكنه وعبادته، وفي هذه الحالة فقد غاب عن بالهما أمر هام، وهو أن القرآن ليس كتاب سيرة مثل الكتاب المقدس، ولا هو كتاب سيرة قصد مؤلفه التعريف بشخصية من شخصيات التاريخ، بل هو كتاب هداية بالأساس، ولذلك تتداخل فيه - وهذا ما لم يعرف في أي كتاب ديني غيره - الحياة الشخصية للنبي بدعوته تداخلاً عجيبًا، دون أن يعني ذلك بالضرورة عدم قدرتنا على استخراج أحداث السيرة الكبرى من آياته.

---

١ - le dogme et la loi de l'Islam - p 26 .

٢ - Introduction a l'Histoire de l'orient musulman - p 120 .

وقد وقف جمهور المستشرقين عمليًا هذا الموقف الذي أوضحنا حدوده قبل قليل، فلم يبحثوا في القرآن عن أحداث حياة النبي -ﷺ- التي تركز عليها السير العادية إلا بالقدر الذي يسمح به المقام، وانصرفوا إلى البحث في حياته الدعوية التي أجمعوا على أن القرآن هو أول وأوثق مصادرها. ولذلك قال بلاشير في معرض حديثه عن مصادر السيرة: «وإننا نتوافر على مصدرين: الأول، وهو القرآن . . . وهو يحتوي على قصص معبرة، وعلى نداءات وتخويف من اليوم الآخر . . . وهذه من الممكن أن توضح لنا الظروف التي تمت فيها دعوة محمد. ومن المؤكد أن المؤرخ يتوافر - باعتماده القرآن مصدرا - على معطيات تفرض نفسها على أكثر المتشددين»[١]. وقد وسع (فيليب حتي)[٢] في مجال عمل القرآن توسيعًا مبالغًا فيه فجعله مصدرًا مؤكدًا لحياة النبي -ﷺ- فقال: «ولا ريب في أن القرآن هو أحسن المصادر لأحداث حياة محمد»[٣]. ورغم أن ما ذهب إليه هذا المستشرق يعد صحيحًا، إلا أننا يجب أن نوضح أن هذا النوع من آيات القرآن التي من الممكن استخدامها للتعرف على سيرة النبي -ﷺ- بمعناها الإنساني نادر جدًا فيه، وكل ما ذكر من هذا النوع يعد تابعًا للهدف الأساسي، وهو التعريف بمحمد النبي، أي تعريفًا قصد به الهداية أساسًا. وقد صدق الأستاذ ابن نبي عندما قال: «فإن هذه الذات - أي النبي - تشغل فيه مكانًا ضئيلاً، إذ نادرًا ما يتحدث القرآن عن تاريخ محمد الإنسان: إن آلامه العظمى، أو مسراته لم ترد فيه قط.، ولو تخيلنا النازلة التي أصابته في أوج دعوته بفقد عمه وزوجته لأدركنا مدى الدوي الرهيب لحدث كهذا في حياة رجل . . . وبرغم هذا لا نجد أي صدى لموتهما في القرآن»[٤].

---

١ - le probleme de Mahomet - p 1 .

٢ - (١٨٨٦ - ١٩٧٨م) لبناني متأمرك، أستاذ اللغات الشرقية ببرنستون. من مؤلفاته: أصول الدولة الإسلامية. المستشرقون: ٣/ ١٤٨ .

٣ - الإسلام منهج حياة: ص ١٣ .

٤ - الظاهرة القرآنية: ص ١٨٨ .

والملاحظ أن موقف المستشرقين المتمثل في اعتبارهم القرآن مصدراً أساسيًا لسير الدعوة المحمدية، وإنكار معظمهم - نظريًا - محورية الروايات الإسلامية في تشكيل وتفصيل الحياة الشخصية والدعوية للنبي - ﷺ- قد أدت إلى أن أصبح القرآن - نظريًا - هو المصدر الوحيد للتعرف على نبي الإسلام بالنسبة لهم. وهذا ما دفع عدداً من كبار المستشرقين إلى العمل على حصر إشكاليات البحث عن سير الدعوة النبوية فيما أورده القرآن، ومحاولة حلها بطريقة تمكن المستشرق - الشاك غالبًا - من تكوين سيرة مؤكدة للنبي - ﷺ- حسب زعمهم.

ويعتبر ما ذكرناه قبل قليل هو السبب الرئيس لكثرة إثارة المستشرقين إلى مشكلة الترتيب الزمني لآيات القرآن وسوره. وقد عرضنا نقولاً عن ذلك في المطالب السابقة، وسنتتبع فيما يلي الفكر الاستشراقي في هذا الموضوع والحلول التي اقترحا لتحقيق هدفه، يقول بلاشير: «وبتقبلنا لهذه الواقعة - أي مصدرية القرآن - تبدأ الصعوبات. وفي البدء تظهر مشكلة إعادة ترتيب النصوص القرآنية؛ لأن السور في الترتيب العثماني تبدو مرتبة، إجمالاً، على العكس من تاريخ تلقي الوحي. ومن ناحية أخرى، وفي معظم الحالات تقريبًا، فإن السور لا تشكل من مجموعات متناسقة بل من آيات يجمعها موضوع أساسي واحد. وهذه الطريقة في تشكيل السور تعود - كما يبدو - إلى محمد نفسه، وكان من نتائجها التشويش الذي لا يمكن معالجته على الترتيب الزماني للنصوص، وبالتالي حساسية عملية تأريخ الملامح المعتبرة التي تحتويها . . . ليس هذا فقط، بل إن هذا المصدر البيوغرافي لايحتوي على أي معلومات عن حياة محمد قبل الوحي إليه، ولا أي خبر - تقريبًا- عن الهجرة إلى المدينة، ولايحتوي أخيرًا على أي شيء عن آخر لحظات من كان يقدم نفسه على أنه (خاتم الأنبياء)»[1].

وهذا الموقف الذي عبر عنه بلاشير وأساتذته المباشرين مثل جولدزيهر وتلاميذه مثل كلود كاهن، موقف قديم بدأت ملامحه في القرن التاسع عشر، أي قبل تعرف كبار مستشرقي ذلك القرن على المدونات الإسلامية الشهيرة في السيرة، مثل سيرة ابن

١ - le probleme de Mahomet - p 2.

إسحاق ومغازي الواقدي وطبقات ابن سعد. وقد أنجز موير من أجل تحقيق الاعتماد على القرآن وحده في التعرف على السيرة النبوية ترتيبًا زمنيًا لسور القرآن، ونتج عن ذلك تحديده لست مراحل للدعوة، خمس منها مكية والأخيرة مدنية [١]. وقد اعتمد في هذا العمل اعتماداً غير قليل على أحداث سيرة النبي - ﷺ - كما جاءت بها المؤلفات الإسلامية المتوافرة للمستشرقين آنذاك، بعد أن عمد إلى دراستها دراسة نقدية، ولكنه مع هذا «وقع في أخطاء عديدة كما أخذ بروايات واهية» [٢]. كما قام فايل بدءاً من سنة ١٨٤٤م بدراسة للقرآن أتمها سنة ١٨٧٢م، ولم يعتمد في ترتيبه على الروايات، بل تبنى مبدأ البحث عن ترتيب مراحل السيرة في القرآن فقط، وقد حدد ثلاث طرق لمعرفة زمان الآيات، هي: إشارات القرآن إلى أحداث معروفة، ومحتوى النص، وأسلوب الوحي. واعتماداً على ذلك قسم سير الدعوة إلى أربع مراحل، ثلاثة مكية وواحدة مدنية [٣].

وتبنى المستشرق الألماني الشهير نولدكه في الطبعة الأولى لكتابه: (تاريخ النص القرآني) سنة ١٨٦٠م هذا المنهج، ولكنه أعاد ترتيب السور داخل المراحل التي حددها مواطنه فايل. وأعاد النظر في ترتيب السور مرة أخرى عندما شاركه فريديريك شفالي في نشر الكتاب نفسه منقحًا ومزيداً [٤]. وقد اعتبر الدارسون المسلمون عمل نولدكه محاولة جيدة للبحث في تاريخ القرآن، إذ سلك في كشف تأريخ السور مسلكًا قويًا فجعل الحروب والغزوات الحادثة في زمن النبي - ﷺ - كبدر والخندق . . . وغيرها أسسًا لتحديد تاريخ ما نزل من القرآن فيها، كما جعل اختلاف لهجة الخطاب القرآني دليلاً، وعنده أن الخطابات الواردة بصيغة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ تدل على نزولها في أول الإسلام، على عكس قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ التي تدل على نزولها عند ازدياد

---

١ - introduction au Coran - R . Blachere - p 249 .

٢ - مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح: ص ١٧٦ .

٣ - انظر / introduction au Coran - R. Blachere - p 251

٤ - مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح: ص ١٧٧ . وشوالي (١٨٦٣ -١٩١٩م) مستشرق ألماني، كثير النشر للكتب العربية. من أعماله: نشر (المحاسن والمساوئ) للبيهقي. المستشرقون: ٢/ ٤١٠ .

عدد المسلمين . ومن المعروف أن نولدكه كان يرتاب في بحثه التحليلي في الروايات وأقوال المفسرين ، وفي « عين الحال كان يأخذ من مجموعها ما يضيء فكره » [١] . وكان من نتائج عمله أن حصر عدد السور المكية في خمس وثمانين سورة ، وحصر المدني بثمان وعشرين سورة .

وهناك محاولة (غريم) [٢] التي احتواها كتابه (محمد) الصادر سنة ١٨٩٥م ، ويعتبر أكثر المستشرقين استخدامًا للروايات الإسلامية في إنجازه لتاريخ الدعوة في القرآن ، وهو لا يميز صحيح الروايات من سقيمها ، كما تخلى في مواطن مختلفة عما تثبته الروايات « ليصدر في نهاية المطاف . . . عن رأي المستشرق نولدكه » [٣] .

وقد اشتهرت هذه الطريقة في النظر إلى المصادر ، أي تقديم القرآن الكريم مطلقًا مع استبعاد الأخبار الإسلامية ، وتبنى نتائجها المستشرقون المعاصرون الذين أصبحوا يقسمون الدعوة إلى أربع مراحل ، حيث لاحظ اندري ميكال مثلا أن « السور المكية الأولى القصيرة والخاطفة ترتعش كاملة بفعل الصدمة المفاجئة للوحي ، وهي تعطي للخطاب القرآني أصالته في أكمل صورها ، وموضوعها الأساسي كان الحديث عن قرب يوم القيامة ، وما يصحبه من زلازل وبعث وحساب . . . ونلاحظ إيقاعه وقوافيه التي تثير أشد الإعجاب تدوي بالتذكير والنداء والإلحاح فيه . . . وهي لا تثير أبدًا موضوع الإله الواحد ، بل تبدو وكأنها إنذار لشعب تائه » [٤] . أما المرحلة الثانية فهي فترة دعوة إلى التوحيد ، وتتلوها مرحلة الأمثال القصيرة المصورة ، وأخيرًا مرحلة التشريع في المدينة . ومن الواضح أن ما انتهى إليه ميكال هو مجرد تطبيق لما حققه غريم الذي وزع السور القرآنية إلى ثلاث مجموعات ، وضع في الأولى السور المسجوعة

---

١ – المستشرقون والدراسات القرآنية ، د. محمد حسين الصغير : ص ٩٠ .

٢ – (١٨٦٤ – ١٩٤٢م) ألماني ، أستاذ اللغات الشرقية في مونستر . من مؤلفاته : عرب الشام قبل الإسلام . المستشرقون : ٢/ ٤١٤ .

٣ – مباحث في علوم القرآن ، د. صبحي الصالح : ص ١٧٥ .

٤ – la litterature arabe - p 11 .

الموزونة، وفي المجموعة الثانية السور التي تحتوي الظاهرة الأسلوبية نفسها، ولكن بدرجة أقل بروزًا، وجمع في الثالثة السور التشريعية المدنية [١] .

ونستطيع اعتبار أكبر محاولة لاستبعاد الروايات الإسلامية - بسبب الشك في صحتها - هي تلك التي قام بها بلاشير في سعيه إلى تحقيق ترتيب لأحداث السيرة النبوية . وقد بدا ذلك واضحًا في ترحيبه الشديد بالمحاولة الوحيدة التي استبعد فيها صاحبها بشكل متعمد هذه الروايات، حيث عرض ما حققه فايل ثم قال : « وهي الطريقة الوحيدة المثمرة لحسن الحظ » [٢] . كما بدا ذلك في فهمه للعلاقة بين القرآن والروايات إذ استبعدها مطلقًا، وأبدى إيمانه بكون القرآن هو المنطلق الوحيد لتتبع مراحل الدعوة . وقد طبق نظريته عمليًا إذ افترض أن دلالات القرآن بترتيبه الحالي غير دلالته بعد إعادة ترتيبه زمانيًا، فجاء عنوان ترجمته للقرآن الكريم : (ترجمة للقرآن حسب محاولة لإعادة ترتيب السور) .

ويبدو أن مبالغات المستشرقين - وبلاشير بالذات - وإصرارهم على هذا التشويه المتعمد للقرآن، هي السبب الأساسي فيما كتبه جاك بيرك الذي نفى مطلقًا إمكانية استخلاص مراحل السيرة من القرآن، إذ « إننا نعلم أن الوحي يتوزع بجزئياته غير المتساوية على امتداد عشرين سنة، ولهذا فمن الممكن أو يجب - حسب بعضهم - أن توجد فيها علامات عن زمنها، نستطيع استخراجها عبر أسلوب التعبير فيها ونوعه، وارتباطها مع الأحداث، إلا أننا نجد أن المئة والأربع عشرة سورة التي يحتويها القرآن، غير المتساوية في الطول، والمتنوعة في النغمة . . . لا تبين عن أي تطور منطقي ولا تواتر زمني» [٣] .

وقد حكمنا أن بيرك كان في معرض الجدل لأمثال بلاشير وجولدزيهر وميكال من المستشرقين؛ لأن الناظر في القرآن - ومن المؤكد أن بيرك منهم - يعلم أنه يحتوي على

---

١ - انظر ملامح عمل غريم في / introduction au Coran - R. Blachere - p 251

٢ - المرجع السابق: ص ٢٤٩ .

٣ - les Arabes - p 24 .

الكثير من المعلومات عن سير الدعوة، ومعنى هذا أنه من الممكن أن نستخلص من تتبع (علاماته) الخاصة مراحل الدعوة - إجمالاً - ومحتوى خطاب كل مرحلة، وصعوباتها. ولم يكن هذا الأمر موضع شك عند المسلمين في أي يوم من الأيام إذ تحتوي المدونات الحديثية الكبرى كتب أسباب النزول والتفسير، وقبل ذلك كله كتب السيرة، على معلومات وافية تبين أن المسلمين الأوائل قد اهتموا اهتمامًا خاصًا بمعرفة الظروف المحيطة بكل آية من آيات القرآن. ومن المعروف أن ابن مسعود ـ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ـ كان يقول: «كل شيء في القرآن فيه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ فهو مكي». وقال علقمة: «كل شيء في القرآن فيه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فهو مدني»[1]. وهذا قبل أن يجعل نولدكه هذه الخاصية الخطابية دليلاً على تأريخ القرآن بثلاثة عشر قرنًا. وكان عبد الله بن مسعود يقول: «والله الذي لا إله غيره، ما نزلت سورة من كتاب الله إلا وأنا أعلم أين نزلت، ولا نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيم نزلت، ولو أعلم أن أحدًا أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»[2].

وقد اهتم علماؤنا اهتمامًا خاصًا بالتحديد الزماني للآيات، وهو الفن الذي سموه بعلم المكي والمدني، والذي كان عندهم من أمهات علوم القرآن. وقد قال فيه أبو القاسم الحسن بن محمد النيسابوري في كتاب: (التنبيه): «من أشرف علوم القرآن علم نزوله وجهاته، وترتيب ما نزل بمكة والمدينة، وما نزل بمكة وحكمه مدني، وما نزل بالمدينة وحكمه مكي، وما نزل بمكة في أهل المدينة، وما نزل في المدينة في أهل مكة، وما يشبه نزول المكي في المدني، وما يشبه نزول المدني في المكي، وما نزل بالجحفة، وما نزل ببيت المقدس، وما نزل بالطائف، وما نزل بالحديبية، وما نزل ليلاً، وما نزل نهارًا، وما نزل مشيعًا، وما نزل مفردًا، والآيات المدنيات في السور المكية، والآيات المكيات في السور المدنية، وما حمل من مكة إلى المدينة، وما حمل من المدينة إلى مكة، وما حمل من المدينة إلى أرض الحبشة، . . . وما اختلفوا فيه فقال بعضهم

---

١ - نكت الانتصار، الباقلاني: ص ٩٠ .

٢ - الاتقان، السيوطي: ١ / ١٢ .

مكي وبعضهم مدني . فهذه خمس وعشرون وجهًا من لم يعرفها ويميز بينها لم يحل له أن يتكلم في كتاب الله تعالى »[١] .

يقول الدكتور صبحي الصالح منبهًا على سعة علم المكي والمدني وفوائده وتحقيقات علمائنا فيه : « ووفاء هذا العلم بتلك المعارف الواسعة جعل بحوثه أشتاتًا وألوانًا، فهو في آن واحد ترتيب زماني، وتحديد مكاني، وتبويب موضوعي، وتعيين شخصي، ويخيل إلينا أن هذه الألوان المتباينة جميعًا قد طافت بأذهان علمائنا حين ترددوا في تقسيم المكي والمدني على أساس من المكان أو الزمان أو الأشخاص، فمن قائل : المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة لاحظ المكان، ومن قال: المكي ما وقع خطابا لأهل مكة، والمدني ما وقع خطابًا لأهل المدينة؛ راعى أشخاص المخاطبين، ومن آثر الأخذ بالاصطلاح المشهور : المكي ما نزل قبل هجرة الرسول - ﷺ - والمدني ما نزل بعد الهجرة . . . عنى بالترتيب الزمني في مراحل الدعوة الإسلامية، بل يلمح فيها أيضًا عنصراً رابعًا لا يخفى على ذي بصر، وهو عنصر الموضوع . هذه سورة الممتحنة من مطلعها إلى ختامها نزلت في حاطب بن أبي بلتعة حين أرسل إلى قريش يخبرها بتجهيز رسول الله - ﷺ - جيشه لفتحها، نزلت بالمدينة إذا لاحظنا المكان، وكان نزولها بعد الهجرة إذا اعتبرنا الزمان، ووقعت خطابا لأهل مكة إذا أردنا الأشخاص، واشتملت على توجيه اجتماعي محّص قلوب المؤمنين إذا رغبنا بمعرفة موضوعها»[٢] .

وعلى وجه الاختصار، فإن الروايات الإسلامية تحتوي على مجمل الأخبار التي عرفها الصحابة رضوان الله عليهم عن نبيهم عليه الصلاة والسلام، وعن مسيرة الدعوة منذ بدايتها إلى نهايتها؛ لأنهم كانوا فعاليات مشاركة في أحداثها بحيث عرفوا سور القرآن ومضامينها وأماكن نزولها والمخاطبين بها . . . وغيرها من الأمور التي تعتبر تحديدات وتعيينات لا يستطيع أن يستغني عنها مطلقًا من تصدر للنظر في تاريخ الدعوة الإسلامية .

---

١ - المرجع السابق: ١ / ١١ . وانظر / مناهل العرفان: ١ / ١٩٩ .

٢ - مباحث في علوم القرآن: ص ١٦٧ .

وإن النظر في عمل المستشرقين الذي وصفناه يرى في مسلكهم مخالفة صريحة للمنهج العلمي، إضافة إلى الكثير من الشطط وسوء القصد، وأما اتهامهم للقرآن بدعوى خلوه من التحديدات الزمنية وعدم ترتيبه ترتيبًا تأريخيًا ففيه الكثير من الجهل:

١ - وترجع مخالفة قواعد المنهج العلمي وتعمد التشويه في زعم المستشرقين قدرتهم على استخلاص السيرة بمعناها التاريخي من القرآن وحده، إلى أن كتاب الله خال في الأساس من التعيين الزماني المعروف، هذا إضافة إلى أن الكثير من آياته ليس من النوع الذي من الممكن أن يستخلص منه معرفة محددة بواقعة أو زمن ما. ومن هذا القبيل الآيات الخاصة بالتعريف بالله تعالى وصفاته، وآيات الوعظ والإرشاد، وتصوير يوم القيامة . . . ويبقى مع هذا عدد معتبر من الآيات التي من الممكن أن نستخلص منها فقهًا بخصائص النبوة وسير الدعوة، وبعض ملامحها والقوى المصطرعة في مكة والمدينة في ذلك الزمان، وعواطف النبي - ﷺ - وشعوره إزاء الأحداث، ورد فعل أصحابه وأعدائه، وسياسات النبي - ﷺ - وأخلاقه. وهذه الآيات تنقسم إلى ما يمكن أن تستخدم في فقه السيرة بشرط أن يكون لدينا علم مسبق بالسير العام لأحداثها، وهو ما تضمنه لنا السير المأثورة. ومن أمثلة ذلك علمنا أن قوله تعالى: ﴿**إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا**﴾ [التوبة: ٤٠] يصور لنا موقفين، أحدهما خاص باختباء النبي - ﷺ - وصاحبه أبي بكر في غار ثور بعد خروجهما من مكة مهاجرين، واقتراب أعدائهما من النَّيل منهما، مع التنبيه على أن الآية لا تركز على الحادث في نفسه، وإن كنا نستفيد ذلك منها، بل تبين يقين النبي - ﷺ - في نصر الله تعالى في ذلك الموقف الحرج، وهي لذلك تقصد - بواسطة التذكير - إلى حض المؤمنين في المدينة على الجهاد ونصرة دين الله مع اليقين بحفظ الله ونصرته. وشبيه بما سبق قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَن يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ ۝٧**﴾ [الأنفال: ٧] . إذ إننا لا نعلم أنها خاصة بحض المؤمنين على الخروج لبدر، وإمكانية فوزهم إما بالنصر وإما بالاستشهاد. وفي الآية

فائدة لا يمكن أن تذكرها التواريخ بهذا الوضوح والقطعية، وهي نقله تعالى لأحاسيس المؤمنين وأمنيتهم الخفية بعدم لقاء قريش، بل الظفر بالغنيمة فقط.

ومن هذا النوع قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾﴾ [الأنفال: ٦٧]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلا تَكُن مِّنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٦٠﴾ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿٦١﴾﴾ [آل عمران: ٥٩ - ٦١]. ومنه قوله تعالى: ﴿إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴿١٠﴾ هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالاً شَدِيداً ﴿١١﴾﴾ [الأحزاب: ١٠ - ١١].. ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلاَّ إِيمَانًا وَتَسْلِيماً ﴿٢٢﴾ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلاً ﴿٢٣﴾ لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِن شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً ﴿٢٤﴾ وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْراً وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزاً ﴿٢٥﴾ وَأَنزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُم مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴿٢٦﴾﴾ [الأحزاب: ٢٢ - ٢٦]

أما القسم الثاني من الآيات التي من الممكن أن تحقق لنا فقهًا بالسيرة، فإنها تحتوي على وصف عام لأخلاق وعواطف وآمال النبي - ﷺ - ومواقفه في الدعوة واستدلالاته على الكفار ورد فعلهم والإجراءات التي قاموا بها من أجل الوقوف في وجه الدعوة، ولكن هذه الآيات لا تحتوي على أي تحديد زماني معين، كما لا يمكن - في الغالب - أن نحدد لها زمنًا دقيقًا، لأنها مما تكرر حدوثه عبر السنين. ومن هذا النوع قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [القلم: ٤]، وقوله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الزمر: ٣٠]، وقوله: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا﴾ [هود: ٤٩]، وقوله: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ

جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلاَّ أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولاً ﴿٩٤﴾ قُل لَّوْ كَانَ فِي الأَرْضِ مَلائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولاً ﴿٩٥﴾ ﴾ [الإسراء: ٩٤، ٩٥] ، وقوله: ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ ﴾ [التوبة: ١٢٨] ، وقوله: ﴿ وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [القصص: ٥٧] .

٢ - وأما بالنسبة لعناصر الجهل الكامنة في اتهام المستشرقين القرآن بعدم ترتيبه ترتيبًا زمنيًا واعتبارهم ذلك نقصًا، فلأنهم قد خضعوا فيه لما عرفوه من شكل كتبهم المقدسة، والتي يظهر فيها اهتمام بالغ بذكر الأنساب والأعداد والأماكن والغلال والدواب، ووصف الرجال والنساء والسلاح، وتحديد أسماء الملوك. وإننا نعرف بهذه الطريقة مثلاً نسب إبراهيم عليه السلام إلى آدم، وسن إنجابه لولديه إسماعيل وإسحاق عليهما السلام، وهجرة إسماعيل، وانتقال إسحاق إلى العراق من أجل الزواج . . . ويعرفنا سفر الخروج بعدد بني إسرائيل، وهروبهم من مصر . . . وتصف لنا الأناجيل نسب عيسى عليه السلام، ومكان ميلاده، وتنقلاته، وموطن بعثته، وشجرة التين التي أراد الأكل منها، والجحش الذي دخل عليه القدس، والبستان الذي اختبأ فيه، والصليب الذي حمله . . .

وقد بدا التأثر بما ذكرناه واضحًا عند جمهور المستشرقين، ولذلك اتخذ الأب لامانس غياب هذا الشكل الكتابي في القرآن الكريم مطعنًا فيه، فقال في معرض حديثه عن نقائصه: « إن مراجعة لاحقة على المؤلف كانت تستطيع أن تخفف من الآيات التي تتعلق بزينب . . . وفي ترتيب الأنبياء كان من الممكن لهذه المراجعة أن تفصل وتميز بين أنبياء العهد القديم والجديد »[١] .

وقد تجاهل المستشرقون أن الكتب المقدسة هي تأليفات بشرية عادية، ولذلك احتوت على سير المجتمعات المختلفة التي كان لها علاقة بالوحي، ولذلك بدا فيها العنصر الديني هامشيًا إذ تراكمت عليه الأخبار والروايات عن الأعداد والأماكن . . . كما أن بعض الكتب المقدسة وخصوصًا الأناجيل هي مؤلفات في السيرة بالمعنى

---

١ - l'Islam croyances et institutions - p51 .

الحقيقي للكلمة، بحيث لا تختلف في أي ملمح عما ألفه المسلمون عن النبي - ﷺ -، إذ نلاحظ فيها التتبع التاريخي للأحداث ممتزجًا بالمواقف الدينية لعيسى عليه السلام، وكذلك الأمر بالنسبة للرسائل التي احتواها العهد الجديد التي نقلت لنا تاريخ الدعوة إلى المسيحية، وانتقالات الرسل وأقوالهم وأصدقائهم ومنافسيهم وأعدائهم.

أما بالنسبة للقرآن الكريم فإن الأمر فيه مختلف تمامًا، إنه كتاب دين بأتم معنى الكلمة، ولذلك فهو ينقل أساسًا الحقائق التي أراد الله تعالى أن يعلمها البشر، كما جاء بالبراهين المختلفة على كونه تعالى قد أوحى إلى نبيه محمد- عليه الصلاة والسلام- ما أوحى، ولذلك فإن الأخبار الواردة فيه عن النبي - ﷺ- ليست موجهة لتأليف سيرة عنه، وإنما هي وسيلة للتعريف بهذه الحقائق : الألوهية، وإثبات النبوات، وتعظيم الأنبياء، والحض على الفضائل، والتحذير من الآثام . . . ومعنى هذا أن الخطاب الوارد في القرآن ينقل (حكم الله)، حسب (علم الله) و(إرادة الله) في كل الأمور المتعلقة بالرسالة والرسول.

وتغطي القاعدة التي ذكرناها حتى تلك الآيات التي تعرض لحياة النبي - ﷺ- الخاصة، إذ إنها مجرد وسيلة اتخذها القرآن للتعريف بحكم الله في الأشياء. لقد ورد في القرآن مثلاً قصة إعراض النبي - ﷺ- عن ابن أم مكتوم، وهو رجل أعمى جاء يسأله، وكان النبي - ﷺ- مشغولا عندها بدعوة كبراء قريش فأعرض عنه، قال تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ﴿١﴾ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ ﴿٣﴾ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَىٰ ﴿٤﴾ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ ﴿٥﴾ فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّىٰ ﴿٦﴾ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَن جَاءَكَ يَسْعَىٰ ﴿٨﴾ وَهُوَ يَخْشَىٰ ﴿٩﴾ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ﴿١٠﴾ كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ﴿١١﴾ ﴾ [عبس: ١ - ١١]. إن الغرض من هذه الآيات ليس تعليمنا اسم هذا الرجل وصفته، والمجلس الذي كان فيه النبي - ﷺ- والأقوام الذين كان يدعوهم، بل تعليم النبي بأن الإيمان هو محور الدعوة والمقياس الوحيد للحكم، وتعليم المؤمنين بأن الخطأ حقيقة إنسانية. ورغم هذا فلا شيء يمنع الدارسين من أن يتخذوا من هذه الآية دليلاً على إقبال الناس على النبي - ﷺ- ليسألوه عن رسالته، واجتهاده البالغ في التبليغ، وصرفه فيه كل همه.

وفي ضوء كل ما ذكرناه يتبين أن منهج المستشرقين في البحث عن التأليف في السيرة بالاعتماد على القرآن وحده منهج خاطئ تمامًا، إذ يحتوي القرآن فعلاً على كثير من الشواهد التي من الممكن استخدامها لتشكيل السيرة، وخصوصًا فقه خبايا أحداثها، ولكن الباحث فيه يحتاج - دومًا - إلى معرفة الخط العام للدعوة كما وردت بها الأخبار الصحيحة، إضافة إلى ضرورة أن يبذل هذا الباحث جهدًا كبيرًا في معرفة الخصائص الخطابية والأسلوبية والموضوعية الواردة في آياته، من أجل استخلاص الطابع العام لكل مرحلة من مراحل الدعوة.

ومن الواضح أن المستشرقين لم يقصدوا إلى تحقيق الهدف الذي نظروا له، أي كتابة سيرة النبي - ﷺ - بالاستناد على القرآن وحده، بل إن غرضهم كان التشويش عليه، والتشكيك في أحداث السيرة وكتب الحديث، لتحقيق غرض خفي وهو الحكم بجهل التاريخ - على الأقل جزئيًا - بشخصية النبي ودعوته، وذلك بالعمل على الفصل بين القرآن والمواد التاريخية التي تستخدم في فقهه. وبهذه الطريقة يستطيع المستشرق أن يكتب عن السيرة ما يشاء، فيقدم الحوادث ويؤخرها، ويحكم على النبي - ﷺ - بالتطور الداخلي التابع لظروف الدعوة الخارجية، ويصحح من الأحداث ما يتناسب مع الهدف الذي يريد الوصول إليه في كل مبحث من مباحث العقيدة والسيرة، ويحكم بعدم صحة أو وضع أو ضعف كل العناصر التي تدل على عكس هذا الهدف.

ويبدو سوء قصد المستشرقين عندما نتتبع إنتاجهم في السيرة، فنلاحظ أن الأمر الذي دعوا إليه هو موقف نظري فقط، لم يكن القصد منه الاستبعاد التام والحقيقي للروايات الإسلامية؛ لأن هذا أمر مستحيلٌ عمليًا، بل تحقيق الحرية التي تحدثنا عنها، أي التصرف في القرآن الكريم بالتأويل الفاسد، وضرب السيرة في الصميم بواسطة التشكيك في مجمل عناصرها. وسنتوقف في هذا المبحث - ستأتي الكثير من الأمثلة في الفصول التالية - عند مثالين يوضحان هذا الهدف تمامًا :

أ- حكم إسبرنغر بأن اسم النبي لم يكن محمدًا في المرحلة السابقة على الهجرة، وقد نص على أنه اتخذ هذا الاسم بعد هجرته إلى المدينة، وبالضبط عندما خالط

النصارى وقرأ في كتبهم أن هناك رسولاً سيبعث اسمه الباراقليط، فاتخذ اسمه الجديد مشتقًا من المعنى اللغوي لاسم هذا الرسول، وهو (المحمود)، حتى يوهم الناس بأنه ذلك الرسول. وقد استدل على ما ذهب إليه بورود اسم النبي -ﷺ- في السور المدنية وحدها، وهي آل عمران، والأحزاب، ومحمد، والفتح »[1]. وقدساير فيليب حتي هذا الادعاء فقال: « أما الاسم الذي يجب أن تكون والدة هذا الرجل قد سمته به فلسنا على بينة منه اليوم »[2].

ومن الواضح أن إسبرنجر - أو غيره - لم يكن يستطيع هذا الزعم لو اعتمد على السيرة، ولكن توقفه عند القرآن أمكنه من أن يحاول تحطيم حقيقة ثابتة. وقد تجاوز هذا المستشرق عن كل حقائق التاريخ من أجل تحقيق غرضه، وهو تدعيم فكرة تعلم النبي -ﷺ- من النصارى. كما تعمد الكذب في اختراع تاريخ جديد للمدينة، يتمثل في القول بانتشار النصارى فيها، مع أن المعلوم يقينًا أن سكانها كانوا إما من العرب الوثنيين أو اليهود. كما ضرب إسبرنجر عرض الحائط بالحقائق العلمية، وهي التي تحكم باستحالة هذا الأمر حتى ولو فرضنا بوجود نصارى في المدينة، إذ يحتاج الموضوع حينذاك إلى إثبات معرفة النبي -ﷺ- بالسريانية أو اللاتينية أو اليونانية، وهي اللغات التي كتبت بها الأناجيل، كما يحتاج هذا الزعم إلى إثبات أن النبي قد أنجز في هذا المجال بحثًا علميًا حقيقيًا - لم ينجز إلا بدءًا من القرن ١٩ م - ليستخرج دلالة كلمة باراقليط على معنى الحمد، ومن المعلوم أنه كان سيخالف بذلك كل فرق النصارى الذين جعلوا الكلمة تعين الروح القدس.

٢ - أما المثال الثاني فيتمثل فيما ذهب إليه المستشرق اليهودي (ولفنسون)[3] حين زعم أن إخراج النبي -ﷺ- لبني النضير لم يكن بسبب محاولتهم الغدر به، واستدل على ذلك بخلو سورة الحشر من ذكر هذا السبب، قال: « ولكن المستشرقين ينكرون

---

١ - انظر هذا الادعاء في / دراسة في السيرة، د. عماد الدين خليل: ص ١٨

٢ - الإسلام نهج حياة: ص ١١ .

٣ - ألماني، أستاذ اللغة السامية بالجامعة المصرية. من مؤلفاته: تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية. المستشرقون: ٢/ ٤٦٠ .

صحة هذه الرواية، ويستدلون على كذبها بعدم وجود ذكر لها في سورة الحشر التي نزلت بعد إجلاء بني النضير . . . والذي يظهر لكل ذي عينين (أنهم) لم يكونوا ينوون الغدر بالنبي واغتياله على مثل هذه الصورة؛ لأنهم كانوا يخشون عاقبة فعلتهم هذه من أنصاره، ولو أنهم كانوا ينوون اغتياله غدراً لما كانت هناك ضرورة لإلقاء الصخرة عليه من فوق الحائط، كان في استطاعتهم أن يفاجئوه وهو يحادثهم إذ لم يكن معه غير قليل من أصحابه »[1] .

وليس معنى خلو القرآن من ذكر الكيفية التي أراد بنو النضير أن يتخلصوا بها من النبي - ﷺ- كذب الرواية التي نقلتها، خصوصًا في ظل العداوة التي أبداها اليهود للدعوة الإسلامية كما وردت بذلك سورة الحشر ذاتها، قال تعالى: ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَن يُشَاقِّ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ** ﴾ . ولهذا فقد كان من الممكن أن يصدر عنهم أي تدبير يخلصهم من صاحب الدين الخاتم . ولاينفع هنا نفي ولفتسون محاولة غدر بني النضير به بواسطة إلقاء صخرة عليه وهو جالس تحت حصنهم؛ لأن هذا الإجراء ممكن في نفسه، وهو يناسب نفسية اليهودي عامة، وسياسة اليهود في ذلك الظرف . والملاحظ أنه وقع في تناقض غريب، حين أشار إلى استحالة صدور هذا الفعل؛ لأنهم (كانوا يخافون عاقبة فعلتهم)، واقتراحه بديلاً لذلك وهو أن غدرهم للنبي -ﷺ- كان سيتم بصورة أحسن - من حيث كونه غدراً ؟ - لو خرجوا بسيوفهم عليه . وهو لم ينتبه إلى أن ما اقترحه ليس غدراً، بل عملاً حربيًا مباشراً كان سيعرضهم - فعلا - للعقاب، أما الواقعة التي وردت في السيرة فيتمثل فيها التدبير الغادر أحسن تمثيل، إذ كان بإمكانهم بعدها أن يحتجوا بدعوى سقوط الصخرة عليه قضاء .

وقد وقف مونتغمري وات موقفًا علميًا سليمًا - من الناحية النظرية على الأقل - وذلك حين اعتمد القرآن والمادة الحديثية كمصدرين للسيرة، قال: « إن المصدر الأول لدراسة حياة محمد هو القرآن، إذ إنه معاصر له وصحيح، ولكنه صعب الاستخدام - في الغالب باعتباره وثيقة تاريخية- نظراً لطابع التجزيء الذي يغلب عليه . . . وقد

١ - انظر / دراسة في السيرة، د. عماد الدين خليل: ص ١٩ .

حافظ المسلمون على روايات حديثية حول بعض ظروف بعض الآيات الموحاة، وفي بعض الأحيان تكون هذه الروايات صحيحة، لكن في أحيان أخرى تكون متناقضة، أو تبدو - لأسباب جيدة - غير محتملة، ولذلك فإن استخدامنا القرآن كمصدر تاريخي يحتاج إلى معرفة مسبقة بالخط العام لسير حياة محمد . . . وإننا نجد هذا الخط العام في السير الأولى، مثل سيرة ابن إسحاق . . . ومغازي الواقدي . . . إضافة إلى الأسفار الكبرى للحديث رغم أن أهميتها بالأساس تكمن في الطابع الفقهي والعقدي »[(١)] .

ولم يفت وات أن ينتقد - مثل جاك بيرك - موقف المستشرقين الذين عمدوا إلى التشكيك في الروايات الإسلامية فقال : « لقد انتقد علماء غربيون صحة هذه المادة، وبعضهم تبنى نظرة الشك المطلقة التي تقرر عدم الثقة إلا بالقرآن رغم قبولها الضمني بالخط العام الذي تسطره السيرة، وهذا سيؤدي حتمًا إلى نتيجة حتمية، وهي أن هناك استحالة في رسم سيرة محمد »[(٢)] . ورغم أنه لم يرد أن يبين بصراحة أن التجهيل بالسيرة كان هدف لامانس وأضرابه، إلا أن هذا هو عين ما سعوا إلى تحقيقه .

وقد أوضح وات بعد هذا منهجه في تدوين السيرة فقال« وهذه الدراسة تعتمد على وجهة نظر عكسية، أي إن مؤلفات السيرة - الأولى على الأقل - يجب أن ينظر إليها على أنها صحيحة، إلا إذا وجدنا أسبابًا خاصة تدفعنا إلى الاعتقاد بأن واقعة ما قد تم تحريفها أو اختراعها لأسباب فقهية أو عقيدية أو سياسية . وإننا نتقبل أيضًا باعتباره صحيحًا المواد التي توجد في مؤلفات كثيرة متنوعة، وهذه النظرة تؤدي - حسب اعتقادي - إلى رسم صورة متناسقة لحياة وإنجازات محمد »[(٣)] . ومن المؤكد أن هذا منهج سليم من الناحية النظرية، وتبقى مشكلة تطبيقه التي لم يستطع وات أن يتجاوز فيها إلا إلى حد بسيط عما تقرر في دائرة الاستشراق، ولهذا راح يبعد عددًا كبيراً من الأحداث والتفسيرات التي وردت في الروايات الإسلامية دون سبب علمي، ويحاول رد كل أحداث السيرة لما ورد في القرآن وحده .

---

١ - Mahomet prophete et homme d'Etat - p 212 .

٢ - المرجع السابق .

٣ - المرجع السابق : ص ٢١٣ .

المبحث الثاني

الروايات الإسلامية في الفكر الاستشراقي

لم يميز المستشرقون المعاصرون تمييزاً واضحًا بين المدونات الحديثية وبين كتب السيرة من حيث كونهما مصدراً للعلم بالنبوة الإسلامية، وكانت مبررات ذلك نظرتهم إلى المصدرين باعتبار اشتراكهما في طريقة نقل مادتهما. ومعنى هذا أنهم قد ميزوا بين شيئين، هما : القرآن الكريم، وهو مصدر منقول نقلاً متواتراً عن النبي - ﷺ - مباشرة، والروايات وهي كل المواد غير القرآن، سواء أكانت وسيلة نقلها الأحاديث التي ضمتها كتب السنن، أم الأحاديث التي بنيت على أساسها السير، أم الأحاديث التي نقلتها كتب الأدب . . . والتي يضمها جميعًا تأخر زمان تدوينها عن زمان حدوث الوقائع التي تنقلها.

وقد أدى هذا الخلط الذي استند - كما سنرى بعد قليل - على اتفاق استشراقي فيما يخص قلة القيمة النقدية للسند في التأثير على صحة المرويات، إلى امتداد الحكم الذي يطلقه المستشرقون على أي نوع منها إلى غيرها، ولكن هذا لا يعني أنهم لم يميزوا بين ما تركز عليه كتب الحديث، التي اختصت بنقل الأخبار المتعلقة بالعقائد والفقه بصفة خاصة، وإن احتوت على أخبار السيرة، وبين المؤلفات في السيرة التي اهتمت بنقل مواد تتعلق بشكل خاص بحياة النبي - ﷺ - وسير الدعوة عمليًا، بل لقد كان تمييزهم بين المصدرين من هذه الناحية واضحًا تمامًا، ويبدو ذلك في انصراف الباحثين منهم في عقائد الإسلام وشرائعه إلى المدونات الحديثية، وتوجه اهتمام دارسي السيرة إلى مؤلفاتها، إضافة إلى المواد التي تحتويها كتب الحديث.

ورغم أن النظرة الدينية تجيز لنا الجمع بين الحديث والسير باعتبارهما مصدراً للسنة النبوية، ورغم أن المقاييس العلمية تؤكد ضرورة اعتماد هذين المصدرين معًا من أجل التعرف الحقيقي والعميق على كل جوانب شخصية النبي - ﷺ - باعتباره إنسانًا و نبيًا ورسولاً، إلا أننا سنخصص لكل مصدر جزءاً من هذا المبحث، وذلك استجابة

لاهتمامات المستشرقين، الذين ذهب قسم منهم إلى الاهتمام بالشريعة، فكان تركيزه على دراسة الحديث الشريف، واهتم القسم الأكبر بتاريخ الدعوة إلى الإسلام، فركز أبحاثه بالتالي على مؤلفات السيرة. إضافة إلى أن هذا الإجراء سيسمح لنا بالتعمق في دراسة آراء المستشرقين في المصدرين، وإبراز خصوصية كل من علمَي الحديث والسير.

أ - الحديث النبوي في الفكر الاستشراقي المعاصر:

يكاد المستشرقون المعاصرون يجمعون على أن سبب الاهتمام بالحديث النبوي يعود إلى الظروف التاريخية التي وجد فيها المسلمون أنفسهم بعد حركة الفتح، حيث أقاموا في أراض جديدة خالطوا فيها أمما حديثة العهد بالإسلام، وهو الأمر الذي نشأت عنه حاجات تشريعية لم ينص القرآن الكريم على أحكامها. يقول هاملتون جب: « ويبدو أن أولى المشكلات إنما كانت تتصل بتطبيق الشريعة، فعند نهاية القرن الأول أخذت تطبق في مختلف المدن والولايات قواعد فقهية منفصلة ومختلفة استحدثت من تفسيرات الفقهاء . . . ولحظ كبار الفقهاء ما كان ينطوي عليه هذا الأمر من خطر، وبخاصة عندما كانت الأحكام الفقهية تخالف مبادئ القرآن الخلقية، فكان أن عمدوا إلى جمع الأحاديث التي تروي كيف كان الرسول يقضي في بعض الأمور، فرووها عن الصحابة واتخذوها مرجعًا معتمدًا لا يقل عن القرآن نفسه »[1].

ويحتوي هذا الرأي على مغالطة كبرى، تتمثل في أن القول باضطرار الفقهاء إلى جمع الحديث بعد أن وجدوا أنفسهم أمام وضعيات جديدة يؤدي إلى أن نفترض جهلهم به، إضافة إلى تقرير عدم اهتمام أحد من المسلمين بأقوال النبي - ﷺ - وأفعاله إلا بعد ظهور هذه الحاجة، وهذا غير صحيح على الإطلاق، ودليل ذلك أن القرآن وإن احتوى على تفصيل بعض الأحكام إلا أن الغالب عليه - وخصوصًا في كيفيات العبادات والمعاملات - هو الإجمال، وقد كان النبي - ﷺ - هو المتكفل بتفصيل مجمله، وتقييد عمومه، وبيان كيفيات الأشياء ومقاديرها. قال الله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [النحل: ٤٤]، وقد أمر رب

---

١ - دراسات في حضارة الإسلام: ص ٢٠ .

العزة بطاعة نبيه في كل حال فقال: ﴿ فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ [النساء: ٦٥] .

ومن الواضح أن علم النبي بوجوه بيان ما في القرآن، ومسؤوليته عن تبليغها تقع في دائرة الرسالة، ولهذا وردت صفته مقرونة باسم العزة في الكثير من الآيات، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء: ٥٩]

وقد عاشر الصحابة رضوان الله عليهم النبي - ﷺ - سنوات طويلة حفظوا فيها عنه القرآن، وحضروا تفسيراته، وصلوا، وصاموا، وباعوا، واشتروا، وتشاركوا، وتزوجوا، وطلقوا . . . في حضرته، وكانوا على يقين من نبوته ولزوم طاعته، وكان منهم من يكتب منها أشياء كحال عبد الله بن عمرو، وعلي بن أبي طالب، ومن هنا علموا وجوه العبادات والأحكام، فطبقوها على أنفسهم وأفتوا بها لمن استفتاهم. وهذا أمر طبيعي لا يحتاج إلى دليل خاص يقرره، ورغم هذا فمن الممكن أن نستشهد له بالعديد من الآثار، ومن أشهرها إعجاب النبي - ﷺ - برد صاحبه معاذ بن جبل حين ولاه اليمن، إذ سأله عن مصادر قضائه فجعل السنة النبوية هي المصدر الثاني بعد القرآن. وقد ظل حيًا بعد انتقال النبي - ﷺ - إلى الرفيق الأعلى المئات من فقهاء الصحابة المشهورين بطول الملازمة له، فأخذ عنهم آباؤهم وأبناء المسلمين، حتى اشتهر بالعلم بكتاب الله وسنة نبيه واجتهادات أصحابه مئات من العلماء الأتقياء المشاهير الذين توزعوا في كل حواضر العالم الإسلامي آنذاك.

وفي ظل هذه المعطيات التاريخية الموثوقة، فإنه من غير المعقول أن يجهل فقهاء نهاية القرن الأول - وكلهم من التابعين - سنة النبي، فيضطرون إلى وضع الأحكام الفقهية عن اجتهادات شخصية يستخلصونها من القرآن الكريم مباشرة. وإننا لا ننكر هنا الاجتهاد، ولكننا نؤكد فقط أن أصول هذا الفن كانت معلومة لهم، بحيث لا يصلون إلى تحقيقه إلا باستعراض حكم القرآن والسنة في كل أمر كانوا يريدون الوصول إلى حكمه.

وليس في كلامنا السابق إنكار للخلاف الفقهي، ولكن مبررات هذا الأمر في غاية البساطة والموافقة لطبيعة الأشياء، فمن الفقهاء من لم يبلغه حديث معين أصلاً، ومنهم من بلغه بطريق لم يره أهلاً للثقة بينما بلغ غيره بطريق حكم بصحته، ومنهم من كان قليل البضاعة في الحديث، على عكس من التزم صحابيًا فقيهًا مدة طويلة من الزمان، وبعضهم بلغه حكم النبي - ﷺ- في حادثة وبلغ غيره حكمها في ظروف أخرى، وهذه كلها أسباب وجيهة تؤسس للخلاف، وتمنحه مشروعيته في الوقت نفسه.

ومن المعلوم أن مصادر الحكم ومناهج الوصول إليه عند الفقهاء الكبار الذين عاشوا في القرن الأول والثاني للهجرة كانت متعددة، فمنها فهم القرآن الكريم، ونصوص السنة، وأفعال الصحابة، وشهرة الرأي بين علماء التابعين. وقد وضع بعضهم أسسًا عظيمة، وفي غاية العلمية والمشروعية، فقرر الإمام مالك- إمام دار الهجرة - مبدأ مرجعية عمل أهل المدينة. وهذا مبدأ سديد يصيب السنة بأيسر طرقها وأوثقها على الإطلاق نظراً لتأسسه على (الأفعال) التي يعلم العقلاء أنها تتوارث جيلاً بعد جيل، وقد كانت أعمال أحفاد الصحابة ممن سكن المدينة موروثة عن آبائهم الذين عاشروا النبي -ﷺ- وأخذوا عنه، وبالتالي فإن ما يأتونه من أفعال يعتبر دليلاً على السنة وإن لم تنتقل بالرواية.

ولعل هاملتون جب قد انتبه إلى هذه الخصوصيات فلم يهتم كثيراً بموضوع كيفية انتقال الحديث بالرواية، ولم يطنب في الشك في صحة نسبة الحديث إلى النبي، وإن كان الشك مذهبه كما يبدو من تقديمه جمع الفقهاء للحديث على روايتهم له عن الصحابة في قوله « فكان أن عمدوا إلى جمع الأحاديث . . . فرووها عن الصحابة ». إضافة إلى حكمه بشكلية النقد الذي مارسه علماؤنا على المرويات. ومن الممكن أن يكون اليقين الذي تقرر عنده من أن البناء الشرعي الإسلامي قد قام على القرآن سببًا آخر لانصرافه عن إشاعة هذا الشك، قال: « وفي بادئ الأمر لم يسلم الفقهاء بصحة الكثير من الأحاديث، ونجم قسط كبير من الفوضى بسبب الأحاديث المتضاربة، ولكن قوة الشعور الديني . . . فرضت في النهاية قبول المبدأ . . . واقتضى هذا نشوء علم جديد غايته جمع الحديث ونقده . . . على أنه ليس ثمة مجال كبير للشك في أن

المجموعات المعتمدة من الأحاديث التي تم جمعها في القرن الثالث تمثل بصورة جوهرية آراء جمهور فقهاء السنة خلال الأجيال الثلاثة أو الأربعة الأولى. ويكاد يكون من المؤكد أن الآراء التي تعبر عنها تلك الأحاديث تمثل تعاليم القرآن ومبادئه الخلقية تمثيلاً صادقًا . . . ووسائل الدراسة التي استخدمتها - يقصد علوم الحديث - إنما وضعت لتأييد صحة البناء كله بمعايير شكلية » [١].

ولم يقف جمهور المستشرقين المعاصرين الباحثين في تاريخ التشريع في الإسلام موقف جب في تقرير (إسلامية) الروح والفقه الذي نقلته كتب السنة، أي الشك الضمني في صحة نسبتها إلى النبي - ﷺ - فقط، فذهبوا إلى التشكيك في مجمل الحديث النبوي، وقرروا دخول الكثير من العناصر الغريبة عن الإسلام فيه. وقد تزعم هذه المدرسة ثلاثة من كبار المستشرقين المعاصرين، هم جولدزيهر، وكايتاني، والأب لامانس. وكان لهؤلاء أثر كبير في التأسيس للكثير من الآراء الشائعة عند المستشرقين المتأخرين عمومًا، والصغار منهم على وجه الخصوص.

وظهر هذا الاتجاه في نهاية القرن التاسع عشر على يد جولدزيهر الذي كان أول باحث غربي يؤسس لنظرية تأثير البيئة في نشأة الحديث، والتي شيدها على مجموعة افتراضات تتمثل في تقريره الانفصال بين الدين والحياة بعد عهد الخلفاء الراشدين مباشرة، إذ ابتعد الحكام الأمويون - كما قرر - عن الالتزام بالشريعة رغم عدم انصرافهم عن مظاهرها كلية « وكانوا أكثر اهتمامًا بالأنظمة القانونية الدينية التي تقوي من شأن الدولة . . . أما في الأمور الدينية الخاصة بالحياة اليومية فقد اكتفوا في ذلك بعادات قانونية، وأخذوا في الوقائع المتنازع فيها بما يوجبه الذكاء » [٢]. وفي مقابل ذلك اهتم الأتقياء « في كل الوقت الذي أبعدتهم السلطة عنها بدراسة الشريعة التي لم يكن لها أي تأثير على الحياة » [٣].

---

١ - دراسات في الحضارة الإسلامية: ص ٢٠ ، ٢١ .

٢ - العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ٣٩ .

٣ - etude sur la tradition islamique - p 40 .

ومن الجلي أن هدف جولدزيهر مـن تقرير هـذا الانفصـال هـو إثبات عدم اهتمام أُولي الأمر بالعلوم الدينية، وبالتالي إمكانية الدس في الشريعة مادامت لا تعتمد - ولا تتوجه - على ضرورات الحاجات الحياتية. إضافة إلى محاولة التأسيس لمبدأ الصراع بين مختلف الطبقات والقوى الموجودة في الساحة الإسلامية آنذاك، وهو الأصل الذي اعتمده كسبب رئيس لاختراع الحديث.

وغني عن البيان أن فكرة عدم اهتمام الخلفاء الأمويون بالشريعة هو محض افتراء على الحقيقة التاريخية التي نعرف منها أن أول خلفاء هذه الأسرة، وهو معاوية بن أبي سفيان، كان صحابيًا وأحد كتبة الوحي. وأن عبد الملك بن مروان كان فقيهًا مكتمل الأدوات، وأن ابنه الوليد هو مشيد قبة الصخرة والمسجد الأموي، وأن عهده قد شهد أول توسيع معماري الطابع للحرم المكي والمسجد النبوي، وكذلك كان أخوه سليمان، وابن عمهما الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز. وإجمالاً فقد ارتضى علماء الإسلام ومؤرخوه بالإجماع دين وأخلاق الأمويين، وإن لم يرضوا عن اغتصابهم السلطة من صاحبها الشرعي علي بن أبي طالب، ولايستثنى من هذا الحكم إلا يزيد بن معاوية الذي أجمعوا على زندقته وقلة دينه وعقله.

وقد أطنب جولدزيهر أيما إطناب في وصف حركة وضع الحديث، وجعل جميع القوى المعروفة في تاريخ تلك الفترة تشارك فيه، إذ « في الواقع سرعان ما أسند كل رأي وكل حـزب وكل ممثل لمذهـب مـا يدعيه إلى حـديث للنبي رغـم التباين التام في آرائهم، وهـذا في مـيدان الشعائر والمـذاهب والفقه، وحتى في مـجال الصـراع السياسي »[١]. وكان من المشاركين في ذلك (الأتقياء) الذين أبعدتهم السلطة، « والذين أمدهم الصحابة والتابعون الذي كانوا يعيشون بينهم بالمادة المعترف به. . . وهكذا تكون جيل جديد من ناقلي الأقوال المنسوبة للنبي، ولكنهم وضعوا أيضًا إنتاجًا جديدًا، فكل ما اعتبره هـؤلاء الأتقياء مـرغوبًا فيه صادقوا عليه، ومنحوه شرعية

---

١ - le dogme et la loi dans l'Islam - p 33 .

بإعطائه سندًا يرتفع به إلى النبي، وكان هذا أمرًا سهلاً بالنسبة لجيل مات فيه كل الأصحاب »[١] . وقد جعل القصاص يساهمون في هذه الحركة، إذ كان « من الطبيعي أن يعرض هؤلاء القصاص الأحاديث التي ينسبونها إلى النبي مسندة إلى سلاسل مكتملة الإسناد. وكانت مرويات هؤلاء منسجمة مع الذوق العام للشارع، وهي تتعلق غالبًا بحياة النبي ويوم القيامة والخرافات الكونية »[٢] . وضم جولدزيهر إلى جملة وضاعي الحديث السلطة الحاكمة التي لم تبق مكتوفة الأيدي أمام اختراع الفرق التي تصارعها للأحاديث التي استخدمتها كسند ديني لحركاتها، فاتخذت السلاح نفسه، أي أنها اخترعت الأحاديث كلما « كانت تريد أن يتبنى الناس فكرة من أفكارها، أو تهدف إلى إسكات الخصوم الخارجين عليها »[٣].

وبهذه الطريقة أسس جولدزيهر لحالة التشكيك التام في صحة الحديث النبوي، وهو الهدف الذي كان يريد من دراساتها أن تؤكده. ويتضح هذا من جملة التقريرات السابقة، كما يتضح عندما نتتبع منهجه فنراه يقرر في صفحات لا حصر له من كتابه (العقيدة والشريعة) وخصوصًا (دراسات في الأحاديث الإسلامية) فكرة اختراع الحديث النبوي نظريًا. ولم يتوقف عند حد الإجمال، بل راح يعطي الأمثلة التي تؤكد ما يدعيه، ففسق وكذب بهذه الطريقة جميع المسؤولين عن تواتر الحديث، بدءًا من الصحابة رضي الله عنهم الذي كتب في شأنهم « وليس نادرًا أن نقرأ في كتاب الطبقات لابن سعد أن الصحابة كانوا يلبسون الحرير، وكدليل على إباحة هذا البذخ كانوا يلجؤون في العادة إلى حديث للنبي : إن الله يحب أن تظهر نعمته على عباده »[٤]. ووجه سهام الطعن إلى السلطة السياسية التي أبعدت - حسب زعمه - الكثير من الحديث النبوي؛ لأن حملته كانوا من أنصار علي، واعتمد في ذلك على نص رسالة عند الطبري، بعث بها معاوية إلى أحد أمرائه - هو المغيرة بن شعبة - وأوّلها جولدزيهر

---

١ - etude sur la tradition Islamique - p 41 .

٢ - المرجع السابق: ص ١٩٧ .

٣ - المرجع السابق: ص ١٤٢ .

٤ - le dogme et la loi dans l'Islam - p 119 .

لتحقيق هدفه، وقد ورد فيها : « لا تتعب أبدًا من طعن وسب علي، والترحم على عثمان، ورمي أصحاب علي وإبعادهم وترك الاستماع لهم (كمصدر للحديث) وبالعكس، امدح أنصار عثمان وقربهم منك، واستمع إليهم (كمصدر للحديث) »[١]

وانصرف إلى الطعن في حكام وعلماء معينين، فطعن بهذه الطريقة في عبد الملك ابن مروان حيث جعله يسعى إلى تغيير موطن الحج فينقله من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وجعل الإمام الزهري يتولى مسؤولية وضع الحديث الذي يشرع (الحج) إلى الموطن الجديد، قال: « وقد قرر عبد الملك - لأسباب سياسية وهي سيطرة عبد الله بن الزبير على مكة - نقل (الحج) إلى قبة الصخرة بالقدس، فنشر بين الناس أن (الطواف) بالمسجد الأقصى مساو من الناحية الشرعية للطواف بالكعبة، وكان دور عالم العقيدة التقي الزهري تبرير هذا التغيير الحاصل بتأثير الظروف السياسية بوضعه ونشره لحديث مرفوع إلى النبي، وفيه أن (الحج) مندوب إلى ثلاثة مساجد : الحرم المكي، ومسجد الرسول، والأقصى الشريف »[٢].

والحقيقة أن تتبع آراء جولدزيهر تحتاج إلى بيان أمرين :

١ - **الأول** : أن الأحكام العامة التي جاء بها عن أسباب الوضع في الحديث النبوي، وطبقات الوضاعين ليست جديدة، بل إنها مبحث فقط من جملة المباحث العلمية التي خصصها كبار علماء الحديث المسلمين بدراساتهم؛ ولذلك فإن ما أثبته في هذا الموضوع ليس مدهشًا أو مثيرًا للنفور إلا للقراء الأوروبيين الجهلة بتراث الإسلام، والذين كان جولدزيهر يتوجه إليهم بكتاباته، ويقصدهم بتهويلاته، وإن المطلع على ما كتبه نقادنا في هذا الموضوع يعلم أنهم هم أول من قعد لأسباب الوضع وربطها بأهدافها، ولذلك ضعفوا مثلاً حديث الراوي في مدح مذهبه، وما يقابله وهو رواية الخصم في ذم خصمه[٣]، ولم يتوقفوا عند هذا الحد في كشف عوار الأخبار فبحثوا

١ - etude sur la tradition Islamique - p 43.

٢ - المرجع السابق: ص ٤٣ ، ٤٤ .

٣ - السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي: ص ٩٧ .

في الفرق الإسلامية ودرجة وضعها للحديث، ولكنهم فصلوا في هذا الموضع مما يدل على سعة علمهم واهتمامهم الشديد بما يدرسون، وأوضح الأمثلة على ذلك حكمهم بتنزه فرقة منافسة لأهل السنة، وهم الخوارج، عن الكذب، فرووا عن عمران بن حطان وأبو الحسن الأعرج الخارجيين . . . وغيرهما [١] . كما رووا عن أعلام الشيعة المشهورين بالصدق، مثل أبان بن تغلب الكوفي الذي قال عنه الذهبي : « شيعي جلد لكنه صدوق، فلنا صدقه وعليه بدعته » [٢] . وتركوا الدعاة إلى البدع من جميع الفرق بما فيها أهل السنة إذا كانوا من غير أهل الصدق والمروءة [٣] . وهكذا يظهر أن الخلافات الدينية والسياسية وإن كانت سببًا في الوضع إلا أن ذلك لا يعني عدم تفطن علمائنا للأمر، ووضعهم ذلك في اعتبارهم عند البحث في صحة الأحاديث .

أما بالنسبة لوضع الصالحين من العباد والزهاد للحديث فمشهور عند علمائنا . وقد قسموهم - بعد الإجماع على ترك الرواية عنهم - إلى قسمين : قسم شغلته العبادة عن الحفظ، وقسم كان يتعمد الوضع ويتعبد بذلك . قال الإمام الترمذي عن الصالحين المشغولين بالعبادة : « رب رجل صالح مجتهد في العبادة، ولا يقيم الشهادة ولا يحفظها، وكذلك الحديث لسوء حفظه وكثرة غفلته » . وقال ابن عدي في الكذابين منهم : « الصالحون قد رسموا بهذا الاسم - يقصد الوضع - أن يرووا أحاديث في فضائل الأعمال موضوعة بواطيل » . وقد جمع ابن منده القسمين جميعًا في الحكم فقال : « إذا رأيت في حديث : حدثنا فلان الزاهد فاغسل يدك منه » [٤] .

ووضع علماء الحديث قواعد تضم (الجماعات) التي يغلب عليها الوضع أو الغفلة أو الضعف في نقل الحديث، فنصوا على جماعة الصالحين غير العلماء، والفقهاء أصحاب الرأي، والثقات الحفاظ غير الفقهاء [٥] .

---

١ - انظر / شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي : ص ٦٥ .

٢ - السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي : ص ٢٦٧ .

٣ - انظر / شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي : ص ٦٥ .

٤ - انظر النقول الثلاثة في / المرجع السابق : ص ٨٦ ، ٨٧ . وليس معنى هذا أن كل الزهاد غافلون عن العلم أو وضاعون للحديث .

٥ - المرجع السابق : ص ٣٧٢ .

وأضاف علماؤنا إلى هذه الأحكام العامة التي تتأسس على النظر العقلي السديد البحث التطبيقي الطويل النفس في كل راو باعتباره فرداً، فأثبتوا سعة العلم وجودة الحفظ لأناس، ونزول آخرين عن هذه الدرجة، وغفلة آخرين أو اختلاطهم أو كذبهم أو وضعهم. وقد ألّف علماؤنا في هذا الفن المؤلفات الجليلة، ومنها (الضعفاء) للإمام البخاري، و(الثقات والضعفاء) لأبي حاتم بن حبان البستي، و(الضعفاء) للدارقطني، واختص الإمام أبو أحمد عبد الله بن المبارك الجرجاني - ت ٣٦٥ هـ - بالتعريف بالضعفاء فألف فيه أشهر مدوناته، وهو (الكامل) الذي ذكر فيه كل راو متكلم فيه وإن كان من رجال الصحيحين [١] .

وإجمالاً، فإن القواعد النقدية التي وضعها العلماء المسلمون تعتبر أعلى ما يمكن للفكر والجهد الإنساني أن يصل إليه في مجال التثبت من الأخبار. ومن المعروف أنه لم يوجد مؤرخ قبل المسلمين - ولا بعدهم - استطاع أن يصل إلى درجة الضبط الملاحظ في منهج كبار علمائنا، أمثال الإمامين البخاري ومسلم وغيرهما. ولكن جولدزيهر أغفل كل هذا المجهود، وعمل على اقتطاع جزء من نتائج علوم الحديث عن بقية مباحثه ومناهجه ونتائجه، وأبرزها للقارئ باعتبارها من إبداعه، واستخدمها دليلاً على شيوع الوضع في الحديث النبوي. وقد زاد الطين بلة عندما اعتمد على نقل هذه الأحكام عن العلماء المسلمين دون أن ينبه إلى أن أقوالهم يجب أن توضع في مواضعها، فأوحى للقارئ بموافقتهم على نتائجه، وعدم قدرتهم على تمييز العناصر الصحيحة في الحديث من المدسوسة عليه.

ولابد أن ننبه هنا إلى أن توضيح القواعد الحديثية التي ذكرنا بعضها في هذا المبحث، وإن كان يفيد في وضع القارئ الغربي أمام الحقيقة، فإن هذا المنهج غير نافع - كل النفع - فيما يخص القارئ المسلم الذي يجد في قراءاته الإسلامية عدداً كبيراً من غرائب المرويات، وهو لذلك يحتاج إلى تنبيهه إلى عدم وجود علاقة بين القواعد التي وضعها كبار علماء الحديث، وبين ما شاع في الفكر الإسلامي من آراء وأحكام تعتمد

١ - انظر / لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، مقدمة المحققين د. عادل أحمد، وعلي محمد: ص ٢٨ .

على الكثير من الأحاديث التي لم يبحث أصحابها في خضوعها لمقاييس المحققين النقدية. ومن الجلي أن هذا الأمر يرجع إلى ملابسات فكرية وتاريخية لا علاقة لها بمناهج المحدثين. وأمثلة عدم الضبط في المؤلفات التي نقصدها أكثر من أن يحصيها عد، ويكفي فيها أن يعلم القارئ مثلا أن الأغلبية الساحقة من الأحاديث السياسية التي تنسب إلى النبي -ﷺ- والتي اعتمد جولدزيهر وغيره من المستشرقين عليها لتأكيد نظرية (الوضع الشامل) للحديث، هي أحاديث موضوعة فعلاً، ولكنا نؤكد هنا ألا أحد من علمائنا قد حكم بصحتها، ويشمل هذا حتى أولئك العلماء الذين نقلوها في مؤلفاتهم، ومنهم السيوطي الذي عقد في كتابه (تاريخ الخلفاء) فصلاً للأحاديث (المنذرة) بخلافة بني أمية، وفصلاً آخر للأحاديث (المبشرة) بخلافة بني العباس [1] .

٢ - **الثاني** : أن المنهج الذي اعتمده جولدزيهر لا يستجيب للحقائق، بل للأهداف التي قصد إلى بلوغها. وقد رأينا قبل قليل كيف اقتطع بعض نتائج فن من فنون الحديث من مجمل إنتاج علمائه ليوهم بفكرة الوضع، وسنتتبع فيما يلي بعض الأدلة الجزئية التي تبين اعتماده على الكذب والتحريف والتعميم المرفوض ليوهم القارئ بالعلم، وليؤكد في ذهنه أفكاره المخالفة للوقائع. وقد تتبع من قبلنا الشيخ مصطفى السباعي جولدزيهر في مسألة وضع الأمويين والإمام الزهري بالذات للحديث، وناقشه مناقشة علمية رفيعة المستوى سنعتمد بعضها في دراستنا لهذه الجزئية. وقد بدأ الشيخ السباعي مناقشته برد اتهام جولدزيهر للأمويين جملة؛ لأن ذلك مما لا دليل عليه، كما أبطل اتهامه لهم بتكليف بعض العلماء بوضع الحديث، وبين أن جولدزيهر قد تعمد التحريف في النص الذي نقله عن الإمام الطبري، إذ لم يرد فيه أصلاً كلمة (حديث)، كما أثبت عليه سوء القصد بدليل أن الهدف السياسي من رسالة معاوية إلى عامله واضح لكل إنسان، بحيث لا يجوز أن يخطئ في فهمه إلا رجل سيئ النية.

وقد تعمد جولدزيهر الاعتماد على الأخبار الواهية في نفسها، والمخالفة للأخبار

١ - انظر / تاريخ الخلفاء، السيوطي: ص ١٦ .

الصحيحة الموثوقة من أجل تأكيد مزاعمه، فنقل عن كتاب (حياة الحيوان الكبرى) للدميري أن عبد الملك هو باني قبة الصخرة، وخالف في ذلك إجماع المؤرخين المشاهير، أمثال الطبري وابن عساكر وابن الأثير وابن خلدون، الذي نصوا على أن الوليد بن عبد الملك هو الذي أمر بتشييدها. ومن الواضح أنه قصد بذلك أن يؤكد فكرته حول تدخل العوامل السياسية في وضع الحديث، ولما كان عبد الله بن الزبير قد توفي سنة ٧٣ هـ، وكان منافسه السياسي هو الخليفة عبد الملك، وكان الإمام الزهري مشهورا بمخالطة الخلفاء، إضافة إلى روايته حديث (لاتشد الرحال) فقد اضطر أن يدعي أن عبد الملك قد أمر الإمام الزهري بوضع هذا الحديث.

إضافة إلى هذا الدليل فقد أبان الشيخ السباعي عن تعمد جولدزيهر الكذب في هذا الأمر بأدلة متعددة منها:

ا - أن عمر الإمام محمد بن مسلم بن شهاب الزهري القرشي عند وفاة ابن الزبير كان إما ٢٢ عامًا، أو ١٥ عامًا، وهذا بناء على اختلاف العلماء في سن ميلاده إذ قال الجمهور بأنه ولد سنة ٥١ هـ، وقال بعضهم: سنة ٥٨ هـ، ومعنى هذا أنه لم يكن عند وضع هـذا الحديث إمامًا كبير القدر عند الخاصة فيسكتون على رواية ما لم يعرفوه، ولا كان مشهوراً عند العامة حتى يلتجئ إليه الخليفة من أجل أن يستغل اسمه في تنفيذ تدبيره. إضافة إلى هذا فإن الزهري لم يكن صاحبًا لعبد الملك، إذ لم تنقل الروايات إلا دخوله عليه مرة وهو طالب علم فأوصاه عبد الملك بملازمة علماء المدينة.

ب - أن سعيد بن المسيب رحمه الله - وهو التابعي الذي نقل عنه الزهري الحديث المعني - كان حيّاً في خلافة عبد الملك، وظل حيّاً في خلافة الوليد، إذ توفي سنة ٩٣ للهجرة. وليس من المقبول أن يسكت على كذب تلميذه عليه [١] . وحتى إذا افترضنا مشاركته في الوضع فإن واقع الحال لايسمح لنا بتصديق ذلك، لأنه كان على خلاف مشهور مع عبد الملك بسبب عدم رضاه على أخذه البيعة لخليفتين في وقت واحد، هما ابناه الوليد وسليمان.

---

١ - السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ص ٢١٧ . . .

ج - أن الزهري لم ينفرد برواية حديث (لا تشد الرحال) بل روي الحديث بطرق متعددة، منها طريقه كما عند الشيخين، ومنها ما رواه الإمام مسلم عن جرير عن ابن عمير عن قزعة عن أبي سعيد، ورواه أيضًا من طريق ابن وهب عن عبد الحميد بن جعفر عن عمران عن سلمان الأغر عن أبي هريرة (١) . ويحتاج جولدزيهر من أجل تأكيد زعمه إلى إثبات أن هؤلاء الرواة كانوا على صلة بخلفاء بني أمية كما كان الزهري.

د - لم يرد في أي مصدر أن الوليد قد بنى قبة الصخرة ليحج إليها الناس. وقد كذب جولدزيهر حتى على المصدر الذي أخذ عنه الزعم بأن عبد الملك هو بانيها، إذ لم يورد الدميري ما يستفاد منه قصده إلى تحويل الناس للحج إليها. وهو أمر خطير كان لابد أن يشتهر بين الخاصة والعامة بحيث تجمع المصادر على تسجيله، بل ورد فيه « وكان الناس يقفون عندها يوم عرفة » . وهذه عادة شائعة في أرجاء العالم الإسلامي آنذاك، إذ كان الناس يقفون في ظاهر بلدانهم يوم الوقفة (٢) .

وإننا نتساءل بعد هذا عن المدهش في أن ينص النبي - ﷺ - على ارتفاع قدر المسجد الأقصى، حتى يندهش جولدزيهر ويحكم بوضع حديث يعبر عن ذلك، ألم يكن مسجد نبي الله إبراهيم عليه السلام والأنبياء من بعده، والذين جاء النبي - ﷺ - مُحييًا ومكملاً ومقومًا لتحريفات أتباعهم ؟ ألم يكن المسجد الأقصى قبلة المسلمين إلى سبعة عشر أو ثمانية عشر شهرًا بعد الهجرة ؟ ألم يكن مسرى النبي ومكان العروج به إلى السماوات العلا ؟

وقد تتبعنا جولدزيهر في أحد مزاعمه فوجدناه يتعمد الطعن في الصحابة، ويعتمد على الكذب من أجل تأكيد آرائه. إنه يدعي أنه كثيرًا ما شوهد الصحابة وهم يلبسون الحرير، وإنهم كانوا يحتجون بقوله عليه الصلاة والسلام: إن الله يحب أن تظهر نعمته على عبده. وقد أبان عن مصدره مطمئنًا إلى عدم تتبع قرائه له وكشفهم

١ - المرجع السابق: ص ٢١٨، ٢١٩ .

٢ - المرجع السابق: ص ٢١٧ .

لمبالغاته. وحقيقة الأمر أن هناك صحابيَّين فقط ترخصا في لبس الحرير، فقد روى ابن سعد عن عبد الرحمن بن عوف لبسه للحرير بعد أن رخص له النبي -ﷺ- فيه لإصابته بداء جلدي [١]، وروي مثل ذلك عن الزبير بن العوام [٢]. وفي الحالتين لم يرو عن أيهما أنه اعتبر ذلك نعمة يجب إظهارها. ولعل جولدزيهر أخذ فكرته عن رواية الحسن، قال: «كان الصحابة يلبسون الحرير في الحرب» [٣]. ولم نر في السير الصحيحة خبراً يسند هذه الرواية، كما لم نر أحداً من الصحابة يفتخر بفعل حرام.

وعند بدء القرن العشرين أصدر كايتاني نتائج دراساته عن المصادر الحديثية الإسلامية في مقدمة كتابه: (حوليات الإسلام) وتوصل إلى النتيجة نفسها التي أكدها جولدزيهر، وهي وجوب عدم الاعتماد على أي رواية «لأننا لا نستطيع أن نجد تقريباً أي شيءٍ صحيحٍ حول محمد» [٤].

وجاء بعد هذين المستشرقين الأب لامانس الذي كان عدواً لدوداً للإسلام، فأثبت بمناهجه الحاقدة اختلاق القسم الأكبر من المرويات الإسلامية. كما كان كثير التذكير بجهود جولدزيهر التي اعتبرها قمة العلم بالحديث، وكأنه لم يكتف بتشنيعاته الخاصة، وخشي من انصراف القارئ الغربي إلى دراسات أخرى تكون أقرب إلى الحقيقة، فأحاله إلى باحث محرف مثله ليؤكد طروحاته. وسيأتي حديث مفصل عن آراء هذا الراهب في مباحث قادمة، ولكننا سنتوقف هنا عند اتهامه لعلماء الحديث المسلمين بالخداع، قال: «لا يوجد أخطر من البراءة الخادعة للحديث. وإن تقدم الدراسات المقارنة لهذا النوع من العلوم الإسلامية الذي يدين لعلم جولدزيهر سيسمح بمعرفة ذلك. وإننا نكتشف أسراراً في التنويعات الحديثية التي تبدو غير ذات بال في الظاهر، ويكفي أن ننبه حواسنا حتى لا تخدعنا الحيل الصبيانية ذات السمة الموضوعية الخادعة» [٥]

١ - الطبقات: ٣/ ١٣٠.

٢ - المرجع السابق: ص ١٣١.

٣ - المرجع السابق.

٤ - انظر/ le probleme de Mahomet - R .Blachere - p 9 .

٥ - fatima et les filles de Mahomet - p 26 . 27 .

ورغم عدم تعرض أحد المستشرقين، وعدم قدرتهم أصلاً على دراسة الحديث دراسة مقارنة أو غير مقارنة فإن لامانس أراد أن يوحي للقارئ بأن لهم قدرة حقيقية على مثل هذه الدراسات العلمية الجادة والشاقة والشيقة في الوقت نفسه، فتوقف عند بعض الأمثلة التي نقلها دون أن يقارن بينها، قال : « ومن أمثلة هذه التنويعات الفروق بين (صالحة) و(صادقة)، و(نزل فيه) أو (نزل به) وكذلك تقدم كلمة (رضوان) على كلمة (مغفرة) . . . والفروق بين (يشتد) و(يسرع) . . . و(ترب حبيبك) أو (تربت يمينك)، ومثل (بنى الله له) و(بنى له) ومثل (سمية) أو (شميسة) ، ومثل (أهنأ) و(أمرأ) و(أشهى)، وقال سفيان - وهو راوي الحديث - : الشك مني أو منه »[١] .

والحقيقة التي لا مراء فيها أن القسم الأكبر من الأمثلة التي ذكرها لا تحتاج إلى فقه خاص، وليس في أوجهها أي سر يحتاج إلى بحث إذ لا يتعلق الأمر فيها إلا بتغيير غير مؤثر في بعض المفردات، ومن ذلك أن معنى (بنى له) هو (بنى الله له)، والجملة الأولى فاعلها محذوف لدلالة العقل والسمع عليه. وكذلك تقديم (رضوان) أو تأخيرها على (مغفرة)، ومعنى (يشتد) هو (يسرع). أما (ترب حبيبك) فلا أعرفها - شخصيًا - كدعوة دعا بها أحد، وهي (تربت يمينك)، وإن صدق لامانس - وهو غير مأمون - في نقله فإنها ليست أكثر من تصحيف. ومن الواضح أن معنى (أهنأ) و(أمرأ) و(أشهى) واحد. وقد ورد في الصحيح في حديث بدء الوحي عن السيدة عائشة : « أول ما بدئ به رسول الله - ﷺ - من الوحي الرؤيا الصادقة »، كما ورد بلفظ (الرؤية الصالحة). وكلا اللفظين مفسر بما بعده، وهو قول الراوية : « فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح »، أي : وضوحًا وصدقًا .

وما أثاره لامانس في هذه الأمثلة يتعلق بمبحث نقل الحديث بالمعنى، وهو أمر أجازه علماؤنا واشترطوا فيه ضرورة معرفة الراوي للمعاني. كما أراد الطعن في الرواة ومناهج المحدثين، وذلك أنه اتخذ منهجهم في النص على الاختلافات اللفظية دليلاً على كون ذلك إجراءً صبيانيًا قصد به علماؤنا خداع القراء، مع أن هذا منهج

---

١ - المرجع السابق : ص ٢٧ .

سليم - وفريد - أجمع النقاد المسلمون، وكثير من المستشرقين - حتى جولدزيهر - على دلالته على منتهى الضبط في نقل الروايات وتدوين الأئمة لها. وقد أغفل لامانس عن الكثير من الملابسات التي تتحكم في نقل الحديث، ومنها نسيان الراوي اللفظ عينه فيضطر إلى استبداله بغيره، كما أهمل أن تقديم صفة على أخرى ليس مضراً بالمعنى، كما لم يعط أي اهتمام لكون إسقاط الفاعل ليس شيئًا خطيراً عند العرب إذ يستطيعون إضماره للإيجاز. كما لم يعط أي اعتبار لكون كتب الحديث قد انتقلت بعد تدوينها بمدة من الزمان بالرواية والتدوين، وهذا سبب التصحيف الذي جعله أمراً خطيراً، ولم يعلم أن النقاد يستطيعون أن يقوموه بسهولة. ومن ذلك أن اسم المرأة التي أورد الخلاف فيه هو (سمية) وليس (شميسة). نعلم ذلك من تتبع الإسناد الذي ورد به الحديث عند أحمد، قال: « حدثني عبد الله حدثني أبي ثنا عبد الرزاق، قال: ثنا جعفر بن سليمان عن ثابت، قال: حدثتني شميسة أو سمية - قال عبد الرزاق: وهو في كتابي سمينة - عن صفية بنت حيي . . . »[1]. إذ يتبين أنها سمية البصرية باعتبارها إحدى راويات السيدة عائشة، وعنها ثابت البناني الذي ورد اسمه في الإسناد السابق. وقد قطع الحافظ المزي الشك عند ترجمته لهذه السيدة، إذ ساق هذا الحديث برواية يزيد بن هارون وعفان قالا: « أخبرنا حماد عن ثابت البناني عن سمية عن عائشة »[2].

ومن المعروف أن آراء هذا الاتجاه النافي لدلالة الحديث على سنة نبينا - عليه الصلاة والسلام-، هي الآراء التي ثبتتها دائرة الاستشراق في مراجعها الرسمية، وأشهرها دائرة المعارف الإسلامية التي أوكلت كتابة مادة (حديث) إلى الأب لامانس، فرسم قرار وضع كل المرويات الإسلامية مهما كان موضوعها أو الكتاب الذي يحتويها، قال: « ولم يتورع الناس عند ذاك - يقصد عند تطور الحياة - أن يجعلوا النبي يفصل على هذا النحو القصص والأساطير التي وردت موجزة في القرآن، ويدعو إلى آراء ومعتقدات جديدة. . . بل لقد كان كثير من هذه الأحاديث الموضوعة . . . يتناول الأحكام كالحلال والحرام والطهارة وأحكام الطعام والشريعة وآداب السلوك ومكارم

---

١ - مسند أحمد: ٦/ ٣٣٧.

٢ - تهذيب الكمال.

الأخلاق، ثم وضعت أحاديث تتناول العقائد ويوم الحساب . . . وفي الجملة وضعت أحاديث في كل ما يتعلق بالصلة بين الله والإنسان » [١] .

وقد أثر هذا الاتجاه المتشكك في جمهور المستشرقين المعاصرين وخصوصًا الصغار منهم، أي العاجزين عن البحث المستقل، والواقعين في الوقت نفسه تحت تأثير دائرة الاستشراق التي نقلت إليهم تراثها، ولذلك أثبت دي بور هذا الرأي رغم أنه لم يبحث في يوم ما في المصادر الإسلامية، قال : « فجمعت الأحاديث من كل صوب وأولت، بل وضع الكثير منها » [٢] . وقد ردد الحكم نفسه المستشرق الأمريكي فون غرونباوم فكتب بأسلوب العناديين : « ولكن سنة النبي لا تغطي كل الوقائع، وإن كانت تغطيها فإن أصحابه وتابعيهم كانوا قد نسوا الكثير من الأحاديث ، وكانت الحاجة الملحة إلى رد كل جزئية من جزئيات الحياة إلى قول أو عمل للنبي سببًا في وضع أحاديث كثيرة » [٣]. وقد عبر كلود كاهن عن هذا الرأي بوساطة إدخال الشك حتى في تعريفه للسنة فقال : « هي أقوال أو أفعال للنبي (تعتبر) منقولة عن أصحابه » [٤] . ولم يفعل أكثر من ترديد رأي جولدزيهر فقال : « وبعضها، وهي التي ترتكز عليها السيرة التقليدية للنبي . . . تعرفنا بالأحداث المهمة في حياته. ولكن كثيرًا من الأحاديث . . . حرفت، أو وضعت تمامًا – وهذا أمر يعلمه العلماء المسلمون – بفعل الخلافات السياسية الدينية في القرنين الأولين للإسلام، وذلك لاتخاذها حججًا لهذا الفريق أو ذاك » [٥]. وقد ختم كاهن بحثه بالنتيجة التي أراد حقل الاستشراق أن ينتهي إليها تلاميذه فقال : « ولهذا، وإن كان محمد شخصية تاريخية فإن ما نعرفه عنها يوجد ممتزجًا تمامًا بكثير من المعلومات التي يعتبر انتماؤها للتاريخ غير مؤكد » [٦] .

---

١ ـ دائرة المعارف الإسلامية : ٧/ ٣٣٢ .

٢ – تاريخ الفلسفة في الإسلام : ص ٦٠ .

٣ – l'Islam medieval - p 123 .

٤ – l'Islam des origines - p 13 .

٥ – المرجع السابق .

٦ – المرجع السابق .

ولم يكتف هؤلاء المستشرقون بترديد الكثير من النتائج التي توصل إليها جولدزيهر وكايتاني ولامانس، بل ذهبوا يؤكدون سبب شكهم في الحديث، وهو سهولة وضعه مادام ضابطه الوحيد هو السند، وعدم كفاية مناهج المحدثين المسلمين في استخلاص الأحاديث الصحيحة من المادة الموضوعة. قال دي بور: « وكانت هذه القواعد تعنى بالسند وموافقة (الحديث) للغرض العام الذي يستشهد به فيه أكثر مما تعني بسلامة الحديث من التناقض المنطقي، أو بصحة نسبته إلى النبي »[١]. ونقل د. سورديل نقلاً يكاد يكون حرفيًا أقوال جولدزيهر في الموضوع فقال: « وقد اكتفى العلماء المسلمون في نقدهم للحديث بمراقبة سنده، وقسموه إلى أحاديث صحيحة وأخرى حسنة، وميزوا أيضًا بين السلسلة المتواترة والموقوفة والمقطوعة، ولكن هذا النقد الخارجي بدا ناقصًا في نظر المعرفة الغربية التي تجد في أحاديث صحيحة كثيرة انعكاسًا لتوجهات الناس في أزمنة معينة »[٢].

وقد أبدع فون غرونباوم رأيًا جديدًا خالف فيه توجهات المدرسة الاستشراقية، فذهب يتهم نقاد الحديث أنفسهم باختراع الحديث، قال: « ولم يكن صعبًا على علماء الحديث المتدربين اختراع سلسلة مقنعة من الرواة يجعلونهم مسؤولين عن توصيل قول للنبي إلى المحدث المعني، فمن المعقول تمامًا أن الرجال المتدينين مستعدون لوضع أي حديث »[٣]. وقد أشار بعد هذا إلى شكلية مناهج المحدثين فقال: « وكانت القوة المتزايدة للاعتقاد الشعبي في معجزات محمد تجعل من المستحيل أن يقوم نقد داخلي للأحاديث المشهورة أو المتواترة، على العكس من سلاسل الإسناد التي قام على دراستها نقد السنة. وكان النقد يتمثل في التأكد من رجال السند بالنظر إلى عدالتهم، واتصالهم الشخصي بالراوي الذي يأخذون عنه، فإذا تأكد المحدثون من هذا لم يكن هناك أي وسيلة لنقض الحديث إلا بوضع حديث مخالف لا يشترط فيه إلا قوة التوثيق »[٤].

---

١ - تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ٦٠.

٢ - l'Islam - p 46.

٣ - l'Islam medieval - p 23.

٤ - المرجع السابق: ص ٢٤.

ويتضح مما سبق أن جمهور المستشرقين ليس لهم علم حقيقي بعلوم الحديث، كما أن آراءهم فيه لم تنشأ عن دراسات متخصصة تستعرض مجمل إنتاجه، وتتعمق في فهم قواعده ومناهجه، وإنما نشأت أحكامهم بواسطة النقل المباشر والحرفي - أحيانًا - لكتابات بعض كبار المستشرقين، وخصوصًا جولدزيهر التي تنم كتاباته عن بعض العلم بالحديث وإن لم يتعمق مؤلفها في مباحثه نظرًا لغلبة هدفه المتمثل في الطعن في الإسلام على مقتضيات العلم. وقد كان سباقًا إلى إلقاء الحكم بسهولة وضع كل أحد للحديث ما دام ضابطه الوحيد هو السند فقال: « وفي القرن الثاني كان المسلمون يعرفون أنه يكفي لإعطاء الشرعية لحديث ما أن يتشكل على صورة معينة، وأنه يوجد بين الأحاديث المقبولة كثير من الموضوعات » (١).

وذهب إلى استعراض جهود المسلمين في تنقية الأحاديث، ولكنه حكم عدم كفاية مناهجهم في تحقيق أهدافها فقال: « ورغم بعض مظاهر العدالة الشخصية فإن الآراء التي تبناها النقد الإسلامي للأحاديث لا تستطيع أن تساهم إلا بنزر يسير في تخليص المادة المحترمة للحديث من المادة البينة الدس، ففي النقد الإسلامي تسيطر المظهرية بشكل أساسي؛ لأنها - خصوصًا - التي تقطع بصحة حديث ما، والأحاديث تنقد فقط من جانب الشكل الخارجي، والحكم الذي يمس قيمة المحتوى تابع للقرار الصادر بعد الحكم على عدالة سلسلة الرواة، فعندما نلحق بإسناد ما متنًا مستحيلاً، موسومًا بالتناقض البين والجوهري فإنه ينتصر في امتحان النقد الشكلي» (٢).

١ - دراسة في مناهج نقد الحديث عند علماء الإسلام:

استبان من العرض السابق أن للمستشرقين آراءً في مناهج المحدثين المسلمين أدت بهم إلى الحكم بعدم كفايتها في مجال نقد الحديث، وقد حصروا منهج المحدثين في السند. ولهذا سنعمل على الإبانة عن قيمته في التعرف على درجة صحة الأخبار، وسنعرض من ناحية أخرى لبعض أوجه المقاييس المتعددة التي وضعها علماؤنا، والتي

---

١ - etude sur la tradition islamique - p 59.

٢ - المرجع السابق: ص ١٨٠. وانظر / le dogme et la loi dans l'Islam - Goldziher - p 33.

تظهر بشكل جلي أن السند، وإن كان أهم المقاييس إلا أن المحدثين الكبار لم يعتمدوه وحده أساسًا للحكم بصحة حديث أو ضعفه أو وضعه.

والسند هو طبقات رواة حديث ما، وهو أسلوب تميز به المسلمون في تدوينهم للأخبار عن كل أمم الأرض، وتبدو ميزته الأساسية في أنه يعطي للدارسين فرصة لمعرفة رواة الخبر، فيساهم ذلك في الثقة به أو توهينه من هذا الجانب، إضافة إلى طرق النقد الأخرى التي تنصب على المتون، والتي يشارك المسلمين في بعضها المؤرخون المحدَثون. ويبين النظر في المرويات الإسلامية أن العلماء المسلمين لم يبدعوا هذا المنهج في عصور متأخرة، بل إنهم لم يكونوا إلا مطبقين لظاهرة قديمة، إذ يرجع تاريخ الاهتمام به في العالم الإسلامي إلى زمن الفتنة التي شكلت فاصلاً بين نقل المسلمين تراثهم اعتمادًا على الثقة، وبين نشوء الاختلافات التي كانت مظنة الكذب على الرسول - ﷺ - وصحابته [(١)] .

أما بالنسبة لأهمية السند في النقد الحديثي الإسلامي فأمر مشهور بين العلماء، ويبدو ذلك في تمييزهم بين الحديث المسند الذي يحكم بصحته إذا توافرت فيه شروط توجد فيه هو نفسه، وبين الحديث المنقطع وهو الحديث الذي لا يتصل إسناده مهما كان وجه انقطاعه [(٢)] ، وهو مظنة الضعف ما لم يتقو بأمور خارجة عنه. كما يبدو هذا الأمر في تعريفهم للشاذ بأنه الحديث الذي يخالف به الثقة ما رواه الثقات [(٣)]، إذ يستفاد منه أن سبب رده هو مخالفة متنه لمتون جاءت بها أسانيد أصح منه. ويجد الاهتمام بالسند تعبيره الأوضح في تعريف علمائنا للحديث الصحيح، إذ إنه : « الحديث الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذًا ولا معللاً » [(٤)].

---

١ - انظر / شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي : ص ٦٢ .

٢ - انظر / مقدمة النووي لشرح مسلم : ص ٢٩ .

٣ - المرجع السابق : ص ٣٣ . وانظر / مفاتيح علوم الحديث، محمد عثمان الخشت : ص ٩٥ .

٤ - مقدمة ابن الصلاح : ص ٩ .

والحقيقة أن ارتباط صحة الحديث أو توهينه بالنظر في إسناده منهج قويم، خصوصًا إذا احتوى على جملة الإجراءات التي اعتمدها الفحول من علماء الحديث الذين عمدوا إلى تقسيم الرواة إلى طبقات متعددة بالنظر إلى تاريخ حياتهم وقربهم أو بعدهم من مصدر الخبر، فقدموا طبقة الصحابة وحكموا لها بالتنزه عن الكذب، وهذا شرط في غاية المناسبة لقدسية الدين، لأننا « على عدالتهم وقبول ما نقلوه في العمل . . . ندين » [1] . ولكنهم فتحوا إمكانية غلطهم، وغلط التابعين لهم، وإمكانية كذبهم، وإن كان نادرًا . أما من دونهم من الطبقات فقد أجازوا عليهم الكذب وكثرة الغلط [2] . وهكذا أسس علماؤنا لإمكانية دراسة حديث كل راو بالنظر فيما يرويه، إذ لا يعدم أن يكون متحررًا من الأغراض تام الضبط، أو مخطئًا إذا كان من الثقات، أو كذابًا أو وضاعًا إذا كان دون ذلك . ومعنى هذا كله أن مبدأ (القدسية) الذي رأيناه شائعًا عند الأمم المتدينة قد طرح من أساسه بالنسبة لنقاد الحديث المسلمين، وهذه خطوة جليلة في المنهج .

ووضع النقاد المسلمون شروطًا يجب أن تتوافر في راوي الحديث، وجعلوا منها : الإسلام، والعقل، والصدق، وعدم التدليس، والعدالة، وأن يكون حفظه عن الشيوخ لا الصحف، ضابطًا لما سمعه، متحققًا عن شيخه، قليل الغلط والوهم، غير مشهور بالمجون، تاركًا للبدع، معروفًا عند أهل العلم بطلبه [3] . وقد أضاف الإمام البخاري شرطه المشهور في الحديث المعنعن، وهو ضرورة ثبوت الاتصال الفعلي بين الراوي وشيخه [4] . وقد خالف في هذا الإمام مسلم فلم يشترط سوى المعاصرة، وإن كان عمله في صحيحه على خلاف تنظيره إذ جمع طرقًا كثيرة « يتعذر معها وجود هذا الحكم الذي جوزه » [5] . ومن المعروف أن لبعض العلماء شروطًا أخرى، مثل اشتراط

---

١ – معرفة الرواة، الذهبي : ص ٤٥ .

٢ – المرجع السابق : ص ٤٦ .

٣ – شروط الأئمة الخمسة، الحازمي : ص ٥٣ . . .

٤ – مقدمة النووي لشرح صحيح مسلم : ص ٣٢ .

٥ – المرجع السابق : ص ١٤ .

أبي المظفر السمعاني طول الصحبة، واشتراط أبي عمرو المقري الاشتهار بالرواية عن الشيخ [١] .

وعلى هذه الأسس نظر علماؤنا في الرواة من حيث طول مصاحبة كل طبقة لأعلام الطبقة التي سبقتها، واشتهار أفرادها بالرواية والعلم والتقوى والضبط للمرويات أو نزولهم عن هذه الحدود، وبهذه الطريقة حددوا درجات الرواة من حيث الثقة والضبط، فضمت الطبقة الأولى الثقات، أهل الصدق والحفظ الذين يندر فيهم الخطأ والوهم، وأجمعوا على الاحتجاج بهم، وهم شرط الإمام البخاري [٢] .
وضمت الطبقة الثانية أهل الصدق والحفظ، ولكنهم دون الطبقة الأولى من حيث كثرة الوهم عندهم، وهم شرط الإمام مسلم الذي بين في مقدمة صحيحه أنه يقسم الأحاديث ثلاثة أقسام : الأول: ما رواه الحفاظ المتقنون، والثاني: ما رواه المستورون المتوسطون، والثالث: ما رواه الضعفاء والمتروكون، وأنه إذا فرغ من القسم الأول أتبعه بالثاني، وأما الثالث فإنه لن يذكره [٣] .

وروى أصحاب السنن للطبقتين اللتين توقف عندهما الشيخان، وأضافوا إلى ذلك الرواية عمن دونهما ممن لم يسلم من الجرح، قال الإمام أبو داود في رسالته لأهل مكة : « سألتم أن أذكر لكم الأحاديث التي في كتاب السنن، أهي أصح ما عرفت في هذا الباب ؟ فاعلموا أنه كذلك كله . . . ولم أكتب في الباب إلا حديثًا واحدًا أو حديثين، وإن كان في الباب أحاديث صحاح . . . وليس في كتاب السنن عن رجل متروك الحديث شيء » [٤] .

وذهب جمع من العلماء إلى أن شرط أبي داود والنسائي في الرجال أبلغ من شرط الترمذي، ومن هؤلاء الحازمي الذي جعل رواتهما من الطبقة الثالثة، ونزل برواة

---

١ - المرجع السابق: ص ٣٣ .

٢ - انظر / شروط الأئمة الخمسة، الحازمي: ص ٥٧ .

٣ - انظر / مقدمة النووي لشرح صحيح مسلم: ص ٢٣ . والجمهور على أن الإمام مسلم التزم تمامًا بما وعد به .

٤ - شروط الأئمة الخمسة، الحازمي: ص ٦٦ .

الترمذي إلى الطبقة الرابعة [١] . وهو رأي المقدسي الذي حكاه عن ابن منده، ووافقه فقال : « إن شـرط أبي داود والنسائي إخـراج أحـاديث أقـوام لم يجمع على تركهم إذا صح الحـديث باتصـال الإسناد من غيـر قطع ولا إرسـال، ويكون هـذا القسم من الصحيح » [٢] . ولكن من الناحية العملية فإن شرط الترمذي أعلى ؛ « لأن الحديث إذا كان ضعيفًا فإنه يبين ضعفه فيصير عنده من باب الشواهد والمتابعات، ويكون اعتماده على ما صح عند الجماعة »[٣] . وقد صرح الحازمي بسبب إنزاله رجاله عن طبقة رجال أبي داود والنسائي، وحصره في اشتمال كتابه على رواة الطبقة الرابعة ، قال : « فلهذا جعلنا شرطه دون شرط أبي داود » [٤] .

وقد كان هذا هو السبب الذي حدا بالمقدسي إلى الحكم نفسه على الترمذي، إذ جعله يروي عـن طبقة الشيخين، ثم عـن الطبقـة الثالثة التي روى لها أبو داود، وروى عـن « قسم رابع أبان هو نفسه عنه فقال : ما أخرجت في كتابي إلا حديثًا قد عمل به بعض الفقهاء» . قال المقدسي : « وهذا شرطٌ واسعٌ فإن على هذا الأصل كل حديث احتج به محتج، أو عمل بموجبه عامل أخرجه، سواء صح طريقه أم لم يصح » [٥] . وواقع الحال أن شرط الترمذي أعلى ؛ لأنه لم يقدم الضعيف والغريب على غيره إلا لأن غرضه كان البحث في علل الحديث كما هو بين في سننه رحمه الله، ولذلك يصح حكم الحازمي عليه بأن مذهب الجماعة في الحديث الصحيح هو مذهبه « أما أبو داود فكانت عنايته بفقه الحـديث، ولهـذا يبدأ بالصحيح مـن الأسانيد، وربما لـم يذكر الإسناد المعلول بالكلية، يقول في رسالته لأهل مكة : وما في كتابي من وهن شديد فقد بينته، ومنه ما لم يصح مسندًا، وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح، وبعضها أصح من بعض » [٦] .

١- المرجع السابق: ص ٥٧ .

٢ - شروط الأئمة الستة: ص ١٩ .

٣ - شروط الأئمة الخمسة، الحازمي: ص ٥٧ .

٤ - المرجع السابق .

٥ - شروط الأئمة الستة: ص ٢١ .

٦- شروط الأئمة الخمسة، الحازمي: ص ٥٧ ، ٥٨ .

ولا يعني هذا أن علماءنا قد توقفوا عند هذا الحد في نقد الأخبار. وقد سبق أن بيّنّا أنهم كانوا يعرفون الأسباب التي تدفع إلى وضع الحديث، والطبقات المسؤولة عن هذه الحركة، فعملوا على تحديدها وتعيين أفرادها. كما قاموا بعرض الحديث على مجموعة من الضوابط الموضوعية التي تتحدد بواسطتها صحتها من كذبها، ومنها مخالفة الحديث لصريح العقل، أو للقرآن، أو للمتواتر من السنة، أو أن يعترف الواضع بوضعه، أو يكون الراوي مشهوراً بالكذب، أو يكون الخبر ركيك اللفظ [١].

ويتبين مما سبق أن مدار صحة الحديث عند علمائنا مجموعة أمور، وإن ظلت دراسة السند جوهرية في هذا التحقيق، حيث تكون الصحة عندهم قرينًا لرواية الثقة الضابط عن الثقة الضابط من غير أن يتخلل ما بينهما فاصل يشغله فراغ أو من عرف بالغلط أو الوهم وإن كان ثقة، أو كان كذابا أو وضاعًا للأخبار. إضافة إلى أن مدار الصحة عندهم مرتبط بما اشتهر من الآثار وتلقاه العلماء بالقبول، ويعلم ذلك من اشتراطهم عدم مخالفة رواية الثقة لرواية الثقات الذين يجمعهم به التلقي عن الشيوخ أنفسهم. وقد عدوا مثل هذا شاذًا، ولكنهم قبلوا تفرد الثقة مطلقًا مادام غير مخالف فيما يرويه لأقرانه. وهذا منهج حسن إذ لولاه لضاع حديث الصحابي الذي ليس له إلا راو واحد، والروايات التي تفرد بها الثقات، وروايات الأبناء عن الآباء، وقد ورد مثل ذلك في الصحيحين، فأخرج الإمام البخاري الحديث الذي تفرد به قيس بن أبي حازم عن مرداس الأسلمي « يذهب الصالحون أولاً . . . »، وأخرج الحديث الذي تفرد به الحسن البصري عن عمرو بن تغلب: « إني لأعطي الرجل والذي أترك أحب إليّ ». وأخرج مسلم حديث المسيب بن أبي حزن في وفاة أبي طالب، ولم يروه عنه غير ابنه سعيد [٢].

ومن الواضح أنه لا يحكم بوضع حديث طبقت عليه شروط علماء الحديث المسلمين إلا شخص يفترض أنه لم يوجد في التاريخ نبي بعث للعالمين بشيراً ونذيراً

١- مفاتيح علوم الحديث، محمد عثمان الخشت: ص ٧٨، ٧٩.

٢- انظر / شروط الأئمة الستة: ص ٢٣.

اسمه محمد بن عبد الله، وأنه أنزل عليه القرآن مدة عشرين سنة آمن بنبوته فيها سكان الحجاز كله وكثير من قبائل العرب. أو رجل يفترض أن النبي - ﷺ - لم يبين القرآن بعمله وقوله، ويحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، أو أنه لم يكن له أصحاب لازموه في مكة والمدينة والإقامة والسفر، وأن أسماءهم وصفاتهم ظلت مجهولة، بحيث لا يميز الدارس للتاريخ بين أبي بكر وعمر وزيد بن ثابت وأبي بن كعب . . . ويجب أن يفترض هذا الشخص أيضًا أن سالم بن عبد الله، ونافع مولى ابن عمر، وهشام بن عروة، وسفيان الثوري، وسعيد بن المسيب . . . وغيرهم أشخاص وهميون لم يشتهروا بالحياة، ولا بطول الملازمة للصحابة والتابعين، ولا بالتقوى الباطنة والظاهرة والاشتغال بالعلوم الشرعية منذ شبوا حتى حانت آجالهم.

ومن المؤكد أن مثل هذا الشخص موجود، وهو جولدزيهر وطبقته من المستشرقين الذين أرادوا التشكيك في مجمل الروايات التي نقلها الثقات، ودرسها المحققون من علماء الحديث الذين وضعوا نظرية هي أعلى ما يوجد في العالم من حيث إحاطتها بشروط الرواية الصحيحة، وجمعوا لها المادة العلمية الضرورية التي تعطي فرصة كاملة لكل عالم مجتهد لكي يتحقق ببحثه الخاص من سلامة معظم تطبيقات المحدثين المسلمين لها. ويفسر سعي المستشرقين إلى تحقيق الغرض الذي وصفناه قصدهم توجيه القارئ الغربي إلى الحكم بضبابية المعلومات المتوافرة عن سير الدعوة النبوية، إن لم يحكم باستحالة ذلك أصلاً. ولكن قياسًا على المثل القائل: (كل إناء بما فيه ينضح) فمن الممكن أن يكون هؤلاء المستشرقون قد قاسوا حال الثقات الضباط من المسلمين بأحوال قلوبهم وأفعالهم، والتي عرفوا منها الجرأة على الكذب والتحريف والتقصير في تحصيل العلم، فحكموا عليهم بما عرفوا من أنفسهم. وسنتتبع فيما يلي بعض ما سيؤكد ما ذهبنا إليه من مذاهبهم:

١ - يميل جمهور المستشرقين إلى الحكم بأن علم الجرح والتعديل علم متأخر النشأة، ويحددون تاريخ ذلك ببداية القرن الثالث الهجري. وقد أقاموا هذا الرأي على حكمهم بخلو العالم الإسلامي من العلماء المحدثين حتى ذلك التاريخ أو قبله بقليل،

وأرادو بذلك إثبات شكلية النقد الإسلامي وعدم قدرته على التعرف على منازل الرواة، ومنهم - كما رأينا مع فون غرونباوم - من قصد بذلك إلى التوطئة لإثبات اختراع علماء الحديث له. والحقيقة أن النظر في الرجال قد ابتدأ في زمن الفتنة، واشتهر كبار التابعين بعدم تعاطي العلم إلا عن علماء الصحابة ومشاهير تابعيهم، واختص محمد بن سيرين بالاهتمام بجرح الرجال وتعديلهم، وقد أثر عنه من وجوه قوله: « إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم »[1]. وجاء بعده كثير من المحققين أمثال شعبة بن الحجاج - ت ١٦٠هـ - والإمام مالك بن أنس الذي طبق منهج الجرح والتعديل على رواته فلم ينقل إلا عن ثقة، كما يظهر ذلك من تتبع رجال (الموطأ). واشتهر بعدهما يحيى بن سعيد القطان - ت ١٨٩هـ - ويزيد بن هارون - ت ٢٠٦ هـ - ثم تلاهم كبار الأعلام أمثال الأئمة البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي، الذي ارتفعوا إلى أعلى درجات العلم بالحديث رواية ودراية، كما يظهر ذلك من عمل الإمام البخاري في صحيحه، و(التاريخ الكبير) و(التاريخ الصغير)، وكما يبدو في عمل مسلم في صحيحه حيث جمع الطرق ورتبها بدءاً من الأثبت إلى ما دونه، وفي عمل النسائي في سننه الصغرى، وفي كتابه (الضعفاء والمتروكين). وقد اشتهر الإمام الترمذي بدراسته للعلل حتى أصبحت سننه مدارا لمعرفة فن الجرح والتعديل، قال ابن عربي: « فيه أربعة عشر علمًا، وذلك أقرب إلى العمل وأسلم: أسند، وصحح، وضعف، وعدد الطرق، وجرح، وعدل، وأسمى، وأكنى، ووصل، وقطع، وأوضح المعمول به والمتروك، وبين اختلاف العلماء في الرد والقبول، وذكر اختلافهم في تأويله »[2].

ويدل ما ذكرناه على أن العلماء المسلمين كانوا طيلة مدة اشتغالهم بالسنة يعرفون الثقات الضباط من الرواة، وهم يميزون بوضوح تام بين هؤلاء والوضاعين والكذابين، ولذلك لم يهتم أحد من المحققين بنقل مروياتهم، بل اكتفوا بنقل أحاديث الطبقات التي ارتضوها، فتشكل منها الحديث الصحيح لنفسه والصحيح لغيره، والحسن

---

١ - شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي: ص ٦٣ .

٢ - انظر / مفاتيح علوم الحديث، محمد عثمان الخشت: ص ١٨ .

لنفسه، والحسن لغيره [١] . ومن المعروف - كما بينا من قبل - أنهم كانوا يعرفون الوضع ومداه، وقد نصوا على ذلك من أجل التحذير منه؛ لأنهم كانوا على وعي بارتباط علمهم بالدين الذي ارتضوه، فقال مسلم : « ولكن من أجل ما أعلمناك من نشر القوم ممن نصب نفسه محدثًا الأخبار المنكرة بالأسانيد الضعاف المجهولة، وقذفهم بها إلى العوام الذين لا يعرفون عيوبها خف على قلوبنا إجابتك إلى ما سألت » [٢]. وعمدوا إلى الصحيح فدونوه وإلى الضعيف فاستبعدوه، قال مسلم : « فالقصد منه إلى الصحيح القليل أولى بهم من ازدياد السقيم » [٣] . وقد أنتجت هذه المعرفة التي حصلها علماؤنا تمييزًا دقيقًا بين كتب الحديث، فقدم البخاري على مسلم، وقدما على أصحاب السنن ومالك، وتقدم هؤلاء على أصحاب المسانيد مثل أحمد، وأبي داود الطيالسي، وإسحاق بن راهويه الذين كانوا يميلون إلى جمع كل ما روي عن الصحابي [٤].

واهتم علماؤنا بالطبقات التي نزلت عن درجة الحسن والصحة، فكتبوا في الضعفاء والمتروكين وجمعوا بعض مروياتهم في مدونات خاصة، وتركوا الكثير من الضعيف المتداول، خصوصًا إذا كان في الفضائل والحث على الخير اكتفاء منهم بالتنبيه على ضعفه جملة، وجمعهم - من جهة أخرى - للصحيح المشهور الذي يترتب عليه منفعة دينية أو دنيوية .

٢ - وقد انتقد جولدزيهر منهج الجرح والتعديل ورأى أنه « من النادر جدًا أن يتفق نقاد الحديث » [٥] . ومن المؤكد أنه كان جاهلاً بالموضوع كما يبدو من المثال الذي قدمه دليلاً على دعواه، قال : « فبالنسبة لرجل واحد نجد أوصافا متناقضة، فعند سؤال ابن سعيد الدارمي يحيى بن معين عن جابر بن الحسن قال: ليس بشيء، وأجابه أبو

---

١ - انظر تعريف الحسن وشروطه في/ مقدمة ابن الصلاح: ص ١٩ .

٢ - مقدمة مسلم لصحيحه: ص ٦٠ .

٣ - المرجع السابق .

٤ - انظر/ مقدمة ابن الصلاح: ص ٢٣ .

٥ - étude sur la tradition islamique - p 184 .

حاتم بقوله : لاأرى بحديثه من بأس ، وقد حكم عليه النسائي بالضعف »[١] . واعتبر ما قاله هؤلاء الأئمة اختلافًا يؤدي إلى كون « المصطلحات التي أبدعها نقاد الحديث تبدو مطاطية حتى تسمح بتجنب الحكم الدقيق »[٢] .

والحقيقة أنه قد جهل أن مصطلح (لا بأس به) أو (ليس به بأس) أو (صدوق) هي بمنزلة واحدة ، وأنها جميعًا من عبارات الجرح والتعديل ، حيث تفيد نزول درجة الموصوف عن درجة الثقة ، ومادام قد اجتمع مع النسائي - ، وهو شديد في الجرح- في التضعيف يحيى بن معين فقد ثبت الضعف على جابر بن الحسن ، وهما في هذا لم يضعفا ثقة - كما قد يوحي بذلك قول جولدزيهر - ، بل من هو دون الثقة كما صرح بذلك أبو حاتم .

وقد كان من الممكن لجولدزيهر أن يفهم تعدد مصطلحات الجرح عند العلماء المسلمين على أنها دليل على بحثهم الحثيث عن الدقة الشديدة التي تعتبر علامة الضبط التام والخوف من الخطأ في حق المسلمين ، لكنه وجهها توجيهًا يناسبه فجعلها علامة على تهربهم من الحكم الدقيق ، وهو يقصد بذلك الطعن فيهم واتهامهم بفتح المجال للضعيف والموضوع ليدخل في جملة الحديث ، ونسي أنه كان بإمكانهم - بشرط أن يتم تواطؤهم - أن يوثقوا الراوي المعني دون الاضطرار إلى هذا الإجراء ، فلما لم يفعلوا ذلك دل على بحثهم عن أكثر المصطلحات انطباقًا على حال الراوي .

وأخيرًا ، يبدو أن قول جولدزيهر : « من النادر جدًا أن يتفق نقاد الحديث » هو فهم خاطئ لعبارة الذهبي الشهيرة : « لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة » ، إذ إن معناها ليس ما يتبادر إلى الذهن من عدم اجتماعهم على التوثيق أو التجريح ، بل على عدم اجتماع كبار النقاد على تضعيف راوٍ ثقة ضابط ، ولا على تقوية راوٍ ضعيف[٣] .

---

١ - المرجع السابق .

٢ - المرجع السابق : ص ١٨٥ .

٣ - انظر / السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، د. مصطفى السباعي : ص ٢٦٨ .

٣ - اهتم المستشرقون كثيراً بمسألة عدم التفات علمائنا إلى نقد المتون وتركيزهم على السند، وقد أشار جولدزيهر مرات متعددة إلى هذا النقص المزعوم، ومن الأمثلة التي ساقها على عدم كفاية النقد الإسلامي للسنة قوله بعد أن أشار إلى شيوع الأحاديث التي تشيد بفضل أئمة الفقه، وذكره لحديث يجعل النبي - ﷺ - يشيد بفضل الإمام مالك، وانتقاده الإمام مسلم لاكتفائه بتضعيف راويه: « لو أن واضعي الحديث شكلوا سندا أكثر متانة لوجدنا هذا الحديث في صحيح مسلم »[١]. ولم يتساءل عن السبب - ما دام الوضع منتشراً وسهلاً - في عدم تشكيل الوضاعين لهذا السند القوي الذي كان سيجعل الإمام مسلمًا يلغي عقله ليضع مثل هذا الحديث في صحيحه، كما لم يتساءل عن السبب في أن هذا الإمام لم ينقل أي حديث يشبه موضوعه الحديث الذي اختاره.

ورغم أن جواب جولدزيهر على هذين السؤالين كان سيكفي لحثه على نظر أعمق في المقاييس التي وضعها نقادنا. ورغم أنه نقل جزءاً من عناصر هذه الإجابة عندما نقل عنهم اهتمامهم بأنواع من الحديث، قال: « إن نقد رجال الإسلام كان ينصب، دون شك، على كل المرويات ولكنهم كانوا يهتمون أكثر بأحاديث الأحكام، حيث إن النقد الذي ينصب عليها كان دقيقًا جدًا، وهذه الأحاديث يجب أن يبعد عنها كل التعليقات الكاذبة؛ لأنها شهادات تهدف إلى إقامة السنة على أسس متينة . . . وكثير من العلماء كانوا لا يهتمون بنقد الأحاديث التي توجه غالبًا - باسم النبي - توجيهات أخلاقية »[٢].

رغم ما ذكرناه إلا أنه لم يهتم ببحث إسهام علمائنا في نقد المتون، حيث كانوا ينظرون فيها بناء على معرفة عميقة بالمجالات التي تغطيها كل من دائرة النبوة والرسالة. وعلى هذا الأساس استبعدوا الكثير من الأحاديث التي تجعل النبي - ﷺ - يتنبأ بمستقبل الأيام بتفصيل، مثل أحاديث الفتن، ونشوء الدول، وموت

---

١ - etude sur la tradition islamique - p 182 .

٢ - المرجع السابق: ص ١٨٩ .

الأشخاص . . . كما استبعدوا الأحاديث السياسية وأحاديث فضائل القرآن، والأحاديث المفصلة في الترغيب والترهيب والرقائق . . . وغيرها، ولم يستثنوا من هذا إلا أحاديث معدودة نقلها الثقات. وهذا هو أحد الأسباب التي جعلت مسند الإمام أحمد مثلا ينزل عن درجة الصحاح والسنن، ذلك أنه كان يتساهل في أحاديث كثيرة لم يروها غيره، إضافة إلى اعتداله الشديد في الجرح مما جعل عدد الأحاديث الموضوعة والضعيفة تكثر في كتابه [١] .

ونستطيع أن نستدل على عناية علمائنا بالمتون بأمور كثيرة، منها أن الإمام مالك قد نقل أكثر من ستين حديثًا مرسلاً، وهو لم يفعل ذلك إلا ليقينه من أن متونها شائعة معروفة معمول بها بين المسلمين. وهو مذهب التابعين في الحديث، وقد روي عن ابن المسيب قوله : « إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلتُه إرسالاً » [٢] . وعلق الإمام البخاري أكثر من ألف وثلاثمئة حديث [٣]، ورغم أنه رواها باعتبارها متابعات وشواهد إلا أن عمله نفسه يدل على استئناسه بمتونها في زيادة قوة الصحيح، وعلى نقله ما اشتهر بين الصحابة والتابعين وعليه عمل الفقهاء [٤]، ومرجع هذا إلى المتون لا الأسانيد. ومن أقوى الأدلة على ما ذهبنا إليه أن علماءنا قد وضعوا المتون في الاعتبار وجعلوها أساسا لقبول الحديث، وقد بحثوا ذلك فيما أطلقوا عليه الشواهد، وهي أحاديث يقع معناها موافقًا لمعاني أحاديث أخرى لم تبلغ درجة الصحة فتقويها. ومعنى هذا أن مجيء المتون من طرق مختلفة يجعلها ترتفع بدرجة الحديث من الضعف إلى الحسن لغيره، ومن الحسن إلى الصحة.

ولابد أن نشير أخيرًا إلى أن هناك بعض المستشرقين المعاصرين الذين تميزوا بموقف أقرب إلى الاعتدال وإن لم يقع موافقا للحقيقة كما يعرفها من خبر مناهج علماء

١ - انظر / السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي: ص ٤٤٣ .

٢ - كتب السنة (دراسة توثيقية)، د. رفعت فوزي: ص ١٩ .

٣ - مفاتيح علوم الحديث، محمد عثمان الخشت: ص ١٥ .

٤ - انظر / هدى الساري، ابن حجر: ص ٣٤٤ . . .

الحديث المسلمين ومروياتهم، ومن هؤلاء المستشرق الكبير (دوزي) [١] الذي قال: « وأندهش دائمًا، ليس من وجود مقاطع موضوعة في الحديث؛ لأن هذا نتيجة لطبيعة الأشياء نفسها، ولكن لاحتوائه على مقاطع كثيرة صحيحة. وحسب أشد أنواع النقد موضوعية فإن نصف أحاديث البخاري تستحق هذا الوصف » [٢] . ومنهم الأستاذ آدم ميتز الذي أبدى إعجابًا شديدًا بقدرات علماء الحديث العالية، وكتب مبحثًا عن علوم الحديث لم يتجاوز فيه عما عرف عند المسلمين [٣]

٢ - الحديث النبوي عند المستشرقين المسلمين والمتعاطفين :

من البديهي أن يكون موقف المستشرقين المسلمين من الحديث النبوي هو التوقف عند حد الاستفادة منه في أمور الدين، ويشبه هذا الموقف في نتيجته موقف المتعاطفين الذين لم يشاءوا أن يرددوا أحكام المستشرقين الذاتيين والحاقدين في هذا الموضوع. ولكن رغم هذا فقد وجد في هاتين المجموعتين من أبدى بعض الآراء التي تستحق الدراسة، وأقصد بالذات آراء الأستاذ موريس بوكاي، والأستاذ مراد هوفمان .

وقد كتب بوكاي في الموضوع أمورًا تشد الانتباه، حيث ذهب إلى تقرير كيفية جمع الحديث ودقة النقد الممارس عليها، قال: « وكانت معلومات هذا المصدر الثاني - أي السنة - تعتمد فقط على النقل الشفهي، لذلك فإن الذين بادروا إلى جمع هذه الأقوال والأفعال في نصوص قد قاموا بتحقيقات تتسم - دائمًا - بالصعوبة، كما هو الشأن في حكاية جميع الأحداث بعد انقضائها؛ ولهذا كان همهم الأول منصبّاً على دقة الضبط لهذه المعلومات الخاصة بكل حادثة في حياة محمد، وللتدليل على ذلك الاهتمام بالدقة والضبط فإنهم قد نصوا على أسماء الذين نقلوا أقوال النبي وأفعاله . . . وهذا ما انفرد به علماء الإسلام في كل ما روي عن نبيهم » [٤]. وقارن

---

٤ - (١٨٢٠ - ١٨٨٣م) هولندي، من أعلام المستشرقين. من مؤلفاته: تاريخ المسلمين في إسبانيا . المستشرقون: ٢/ ٣٠٩ . . .

٢ـ essai sur l'Histoire de l'Islamisme - p 124 .

٣ـ انظر / الحضارة الإسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجري: ٢ / ٣١٧ .

٤ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم: ص ٢٠٧ .

بوكاي بين المدونات الحديثية والأناجيل فقال : « وهناك سمة مشتركة بينها جميعًا من حيث . . . كتبت كلها بأقلام كتاب لم يكونوا من الشهود العيان . . . كما أنها لم تظهر للوجود إلا بعد انقضاء مدة على الأحداث . . . وكذلك فإن مجموعات الأحاديث مثل الأناجيل من حيث إنها لم تعتبر كلها صحيحة ثابتة . . . غير أنه على عكس الأناجيل القانونية التي لم يتناولها الاعتراض . . . فإن مجموعات الأحاديث ، حتى تلك التي تعتبر بوجه خاص صحيحة ، قد خضعت كلها لفحصوص نقدية عميقة » [١] .

والملاحظ أن بوكاي لم يذهب إلى الشك في سند الأحاديث الصحيحة ، بل إلى محاولة دراستها بمقارنة ما تحتويه متونها مع مقررات العلوم المعاصرة ، حيث أثبت أن بعضها ليس صحيحًا . وهو لم يقصد بعدم الصحة هنا كذبها من حيث صحة نسبتها إلى النبي - ﷺ - ، بل لكونها آراء عبر فيها عن معارف عصره ، قال : « ومن ناحية أخرى ، وفيما يتعلق ببعض نصوص الأحاديث ذات الصلة بقضايا علمية لا صلة لها بقضايا الدين ، فقد احتوت على آراء اعتُبِرتْ اليوم غير مقبولة علميًا ، ولكنها - وهي كلها من أمور الدنيا - يبدو لنا أنها تعبر عن مفاهيم ذلك العصر في تلك القضايا » [٢] .

وتبدو أهمية ما كتبه الأستاذ بوكاي في أنه لم يحاول أن يشكك في صحة الأحاديث . وقد برهن بذلك على عدم خضوعه لمقررات دائرة الاستشراق ، وهو ما لا نستطيع أن نقوله عن بعض المستشرقين المسلمين الذين حاولوا أن يردوا السنة بالقرآن في أمور فقهية ، هي من صميم واجبات الرسول - ﷺ - التي كلفنا الله تعالى بوجوب اتباع بيانه لها . ويبدو ذلك عند محمد أسد في فقهه الجديد للحجاب الذي اعتمد فيه على القرآن ، مستبعدًا حديث النبي - ﷺ - وإجماع علماء المسلمين .

ورغم مشروعية اقتراح مراد هوفمان بوجوب (إعادة توثيق) الحديث على يد العلماء المؤهلين « بمشرط الجرّاح وليس الفأس » كما يقول ، إلا أن أول هذه الشروط هو وجوب تخلص الباحثين الذين سيقومون بذلك من آثار الفكر الاستشراقي ، وعدم

---

١ - المرجع السابق .

٢ - المرجع السابق : ص ٢١٣ .

النظر إلى السنة النبوية من باب تشجيع الدعوة على حساب الإسلام، وهو ما يبدو في قول هوفمان : « وإن عدم نجاحنا في هذا سوف يغري أكثر فأكثر المسلمين الأمريكيين والأوروبيين على الاعتماد كلية على القرآن وإغفال السنة » . ويبدو أن هذين الشرطين الضروريين لكل دراسة دينية علمية للحديث النبوي غير متوافرين لهوفمان، فإننا نراه يطعن في صحابة النبي -ﷺ- فيقول : « لهذه الشكوك ما يبررها فكتب الحديث الستة الصحيحة تم جمعها بنفس الأسلوب وبخاصة في التبجيل المطلق لصحابة النبي » . وهو ينص على عجز مناهج علمائنا، ويقترح استخدام المناهج المعاصرة، يقول : « ولم يتم نقد الإسناد والمتن كما لو استخدمت التحليلات اللغوية والاجتماعية والتاريخية الحديثة » . ويعطي أمثلة على ذلك بقوله : « يجب أن نعترف أن السنة لم تُحفَظ بالدرجة التي نأملها . . . ألا نحس جميعا ببعض الشك من الأحاديث السياسية، خاصة تلك التي ترفع عليًا أو معاوية أو الرجال على النساء ؟ ألا نحس بالاطمئنان لواقعية حديث عائشة ونبتسم لبعض أحاديث أبي هريرة »[١] .

ورغم أننا لا نعتبر مثل هذه الآراء طعنًا في السنة، ولا هي دليل على قصد هوفمان إلى التشويه؛ لأن الرجل مازال من (المؤلفة قلوبهم) رغم السنين الطويلة التي عاشها مسلمًا؛ ولأنه لم يتعمق في دراسة علوم الإسلام دراسة عميقة تؤهله للاجتهاد في أصوله، إلا أننا سنتتبع آراءه لتوضيح حقيقة اقتراحاته وما تؤول إليه :

أ - أبان هوفمان عن قلة بضاعته في علوم الحديث عندما جعل الأحاديث السياسية قسمًا من الحديث الصحيح بحيث تجب مراجعته، كما أبان عن تأثره الشديد بدائرة الاستشراق؛ لأن هذا النوع من الأخبار التي يكثر فيها الوضع كانت حصان طُرْوادة الذي استخدمه المستشرقون لاقتحام حصن السنة . وحقيقة الأمر - كما بينا في حينه - أن علماءنا لم يلتفتوا إلى موضوعات حديثية كاملة، ومنها أحاديث بدء الكون وعناصره، وتواريخ الأنبياء وسيرهم، والأحاديث الوعظية . . . ما عدا أحاديث قليلة نقلها الثقات . ولئن كان هوفمان يعجب لدقة حديث السيدة عائشة فقد أعجب علماؤنا

---

١ - انظر هذه النقول في / الإسلام عام ٢٠٠٠ : ص ٧٢، ٧٣ .

بذلك قبله ودونوا ما نقل عنها في كتبهم. ولئن كان يبتسم من بعض حديث أبي هريرة رضي الله عنه، فقد ميز علماؤنا ما ورد عن أبي هريرة وغيره مما يعد إثباته في السنن طعنا في قدسية الإسلام. ومن المؤكد أن هوفمان لم يميز هنا بين ما ورد في كتب الصحاح والسنن، وبين ما يشيع في الثقافة الإسلامية من أخبار، نسبتها إلى الوضع - إذا استخدمنا فيها مناهج المحدثين - واضحة، ولكن المسلمين تناقلوها لأن روح عصرهم كان يسمح بذلك .

ب - إن طعن هوفمان في الصحابة أمر خطير، ولعله لم يعلم خطورته فسبق قلمه تفكيره. ولو تأمل المسألة لوجد أن فتح باب الطعن فيهم هو مظنة إطراح الإسلام نفسه، إذ إننا لا ندين الله إلا بما نقلوه لنا. وهل وجد هوفمان الكتاب الكريم مسطوراً في قلب كل منا، أو وجد نسخه تتوزع في الآفاق منذ بدء الوحي، أو وجدنا نستطيع الاستغناء عن فقه الرسول الكريم - ﷺ - حتى يفتح علينا باب الطعن في صحابته الذين تولوا التبليغ عنه ؟

ولابد من أن نؤكد هنا أنه لا يوجد دين من الأديان إلا وصحابة نبيه هم المسؤولون - وهذا واقع في علم الله تعالى وتدبيره - عن نشره. وهذا يستلزم عدم إمكان الطعن في صحابة أي نبي إلا إذا أراد الإنسان أن يصبح كافرا، أو أن يطرح الدين ويصبح تأليهيا. ثم إن الطعن في الأديان من باب نقلها - وهي حجة الملاحدة القدامى والمحدثين - وهي أعلى ما يثبت من أخبار العالم، مظنة لإسقاط كل التراث الإنساني.

ج - يقترح هوفمان استبدال مناهج علمائنا النقدية بمناهج التحليل اللغوي والاجتماعي والتاريخي، وهذا أمر يحتاج إلى تفصيل. فأما بالنسبة للتحليل اللغوي فمن غير الممكن استخدامه في نقد الحديث الصحيح؛ لأن علماءنا قد أجمعوا على جواز وصحة نقل الحديث بالمعنى، ويستند ذلك - كما بينا في حينه - على حقيقة معروفة ومشروعة، وهي استحالة أن يتم نقل الخبر بلفظه مدة قرن ونصف من الزمان. وليس معنى هذا أن علماءنا لم يستخدموا هذا المقياس، بل إنهم نصوا وعرفوا الكثير

من الأحاديث الموضوعة بعد أن شهد « بوضعها ركاكة ألفاظها ومعانيها »[1] . ومعنى هذا أن إمكانية معرفة الحديث الموضوع والضعيف متوافرة بالبحث اللغوي، أما معرفة الصحيح والنص عليه فغير ممكنة، ولذلك يجب أن نتوقف فيه على النقل السليم. وأما بالنسبة للمنهج الاجتماعي والتاريخي فقد استخدمهما علماؤنا القدامى، وكانت نتيجة ذلك استبعاد موضوعات حديثية كاملة - إلا ما ندر - ومنها الأحاديث السياسية والتنبؤات وفضائل الأئمة . . . التي لم تكن بالنسبة لهم إلا انعكاسا لروح العصر وأحداثه واهتماماته والقوى التي تصطرع فيه.

ويجدر بنا التنبيه في ختام هذا المبحث إلى أن القسم الأوفر من الحديث الصحيح يعرض للعقائد والعبادات والأمور الغيبية ولأسرار خير الدنيا والآخرة التي لا تعرف إلا بالفقه العالي للسنة. ومعنى هذا أنها - أصلا - مما لا يمكن معرفة حقيقته بعرضه على العقل أو القرآن الكريم - إلا في موضوعات محددة يعتبر القرآن فيها قيداً على ما سواه - أو مقررات العلم، وهذا ما كان يعرفه علماؤنا القدامى فعمدوا إلى الوسيلة الوحيدة التي تمكنهم من تمييز الصحيح من السقيم، هو عدم انقطاع السند وضبط وتدين الرواة.

ب - السيرة النبوية في الفكر الاستشراقي المعاصر :

قسم دومينيك وجانين سورديل المستشرقين المعاصرين من حيث تقديرهم لقيمة مدونات السيرة في العلم بتاريخ الدعوة النبوية إلى :

١ - القسم الذي لا يقر بأي قيمة لها؛ لأن حكاياتها عندهم في الغالب مشكوك فيها.

٢ - القسم الذي يحاول أن يميز موادها الصادقة، ويستخرجها من إضافات لاحقة أو روايات مغرضة.

---

١ - مقدمة ابن الصلاح : ص ٥٩ .

وهذا تقسيم عام لا يعبر عن مواقف الدارسين الغربيين بدقة، ذلك أننا نجد عند النظر العميق في تنظيرات وأعمال المستشرقين المعاصرين المشتغلين بالسيرة أنهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام :

ا - قسم مشنع على السيرة مكذب لكل أحداثها .

ب - قسم ناقد يميز بين عناصرها الصحيحة والمدسوسة .

ج - قسم يركز في أبحاثه على الشك في أحداث السيرة، ويشنع على أخبارها نظريًا وعمليًا رغم قوله باحتواء السير على مادة علمية صحيحة .

وسنحاول فيما يلي دراسة آراء كل قسم ذكرناه :

ا - القسم المشنع على السيرة :

ويمثله خير تمثيل كايتاني والأب لامانس الذي سعى إلى تحريف كل ما له علاقة بالإسلام. وهو لم يخرج عن هذه القاعدة في مجمل كتاباته عن السيرة النبوية التي ملأها بالتشنيع والتحريف والكذب في دراسته لكل خطوة خطاها النبي - ﷺ - وكل عمل عمله، وكل قول صدر عنه. ويبدو ذلك بشكل جلي في كتابيه : (الإسلام : عقيدة ومؤسسات) و(فاطمة وبنات محمد). وموقف لامانس من الروايات الإسلامية، سواء ضمتها كتب الحديث أو السير موقف موحد، يتمثل في اتهام المسلمين باختراع كل المادة الموجودة فيهما من أجل تفسير القرآن الكريم، قال : « إن السيرة، مثلها في ذلك مثل الحديث، ذات هدف تفسيري. إنها مادة محولة مباشرة من النص القرآني لتخدمه في التعليق عليه، ولهذا السبب فقد كان عليها أن تضيء في حكايات دقيقة ومليئة بالألوان إشارات القرآن المظلمة، والتلميحات الأكثر غموضًا في الآيات. إنها تصطاد المجهول وغير المتعين الذي كثيرًا ما سبب الحيرة في سور القرآن . . . إنها نصب تذكاري يذكر الأسماء والتواريخ التي كان أبو القاسم يبتعد عنها بحذر شديد »[١] .

---

١ - fatima et les filles de Mahomet - Intro .

ولم يهتم لامانس أن يسأل نفسه عن السبب في أن يختلف القرآن والحديث والسير، من حيث أساليبها، والعلم المحتوى في كل مصدر منها. والحقيقة أنه ما كان ليسأل نفسه هذا السؤال؛ لأنه قد وقف متحفزاً لدفع الإسلام بكل الوسائل، فشغله ذلك عن البحث عن الحق. وقد بينا في المبحث السابق أن مثل هذه المزاعم تفترض عدم قيام النبي -ﷺ- بفعل شيء البتة، وكأنه ليس شخصًا تاريخيًا كانت بعثته سببًا في أكبر تحول شهده التاريخ البشري في المجال الديني والثقافي والعلمي والحضاري والسياسي إلى اليوم. وهي الحقائق التي تفترض وجوده ودعوته إلى ما دعا إليه وتكوينه لرجال يحملون عنه رسالته . . .

وقد عرضنا من قبل وقوف المستشرقين في وجه مزاعم لامانس، وإثباتهم عليه (الحقد على الإسلام) و(سوء القصد) و(المنهج المعوج) كما قال درمنجهم. ولكن يبدو أن المستشرق ليفي دلافيدا لم يسمع بكل هذه الانتقادات والاستياء الشديد الذي قابل به الدارسون كتابات لامانس، فذهب يردد شكوكه ويتخذ منهجه أداة لدراسة السيرة. ولعل هذا هو ما جعله مؤهلاً عند المشرفين على دائرة المعارف الإسلامية، فمنحوه شرف كتابة مادة (السيرة) كما تولى أستاذه - أي لامانس - كتابة مادة (الحديث). فبدأ يمهد لتشنيعاته على مرجعية السير في التعرف على الدعوة، بزعمه أن أصحاب النبي -ﷺ- لم يكونوا ينظرون إليه إلا نظرة الجاهليين إلى أمرائهم. وأكد أن سبب نشأتها كان شيوع الرواية عند العرب عن الأحداث التي عاشوها - أي رواياتهم لأيام العرب - وأشاح عن هذا التفسير بعد قليل فجعل السبب في اهتمام المسلمين بالسيرة يكمن في رغبتهم في أن يكون لنبيهم صورة موازية لصور الأنبياء في «الكتاب المقدس»[1].

ورغم أن شيوع الرواية عن حياة النبي -ﷺ- وخصوصًا أخبار الدعوة إلى الإسلام شيء طبيعي تمامًا مادامت هذه الدعوة موجودة أصلا، مما يجعل تدوين هذه الأخبار بعد مرحلة انتقالها مشافهة موافق تمامًا لطبائع الأشياء. ورغم أن رأي المسلمين فيما دوّنه اليهود والنصارى كان معروفًا، وهو تحريفهم لكتاباتهم الدينية، وهذا عنصر

١ - دائرة المعارف الإسلامية، مادة سيرة: ١ / ٤٤٦ .

يبعد المسلمين - كما أبعدهم في غير هذا الأمر - عن محاكاة أهل الكتاب فيما دونوه، إلا أن دلافيدا وقف عند عنصر وجود الخوارق في السيرة، واعتبرها محورها الأساسي حتى كأنه العنصر الوحيد الذي حوته السير، واعتمد على ذلك في التشكيك في كل أحداثها فقال: « كيف نفسر هذا التوجه الذي تم بعد قرن من وفاة النبي؟ أتشمل الرواية التي نتجت عن هذا التوسع، إلى جانب ما فيها من عناصر أسطورية لاشك فيها، أقوالاً تعتمد على رواية أكثر جدارة بالتصديق، قد يتضمن ما ورد فيها من أهواء وتحريفات ومبالغات مبعثها الإطناب والمديح نواة من حقائق التاريخ »[1].

وعوضًا عن اقتراح - مثلا - منهج لدراسة السيرة دراسة تاريخية علمية تعتمد على مصادرها الطبيعية، وهي القرآن والحديث والسير، فإنه ذهب ينقل أسوأ آراء المستشرقين فيها، مثل بعض آراء إسبرنجر وكل نتائج بحث لامانس، وأكد وجاهة وصحة أبحاث كايتاني وجولدزيهر[2]. ومن المعروف أنه لم يذكر هنا إلا المستشرقين الذين كانت كتاباتهم أسوأ ما شهده الاستشراق المعاصر من إنتاج، وذلك ليؤكد للقارئ شيوع تشنيعاته عند عدد كبير من الدارسين، فيعمي عليه الحقيقة، ويمنعه أن يرى الأشياء إلا من خلال المنظار الذي هدف أصحابه به إلى التجهيل بالإسلام.

٢ - الاتجاه الموضوعي في دراسة السيرة :

ويتميز هذا الاتجاه بتقدير الجهد الكبير الذي بذله العلماء المسلمون في نقل السيرة وتدوينها، وإسهام مناهجهم من حيث شكلها وموضوعيتها في تطوير التدوين التاريخي. ويوجد على رأس هذا الاتجاه المستشرقان هاملتون جب، والدكتور «مارسدن جونس»[3].

ويبدو علم هذين المستشرقين وسلامة طويتهما أشياء كثيرة، منها تجاوزهما للزعم

---

١ - المرجع السابق: ص ٤٤٧ .

٢ - المرجع السابق: ص ٤٤٧ .

٣ - (١٩٢٠م - . . .) إنجليزي، أستاذ ومدير مركز الدراسات العربية بجامعة القاهرة. من مؤلفاته : الواقدي وابن إسحاق. المستشرقون: ٢/ ١٤٨ .

الشائع عند جمهور المستشرقين من أن محمد بن إسحاق كان أول من دونها، وهو رأي دومينيك وجانين سورديل [١]، وكلود كاهن الذي كان يتحدث عن السيرة وكأنها من عمل ابن إسحاق [٢]. وقد أثبت جب اشتغال عدد من التابعين بهذا الفن منذ القرن الأول الهجري، وركز على إسهام أبان بن عثمان، وعروة بن الزبير، وابن شهاب الزهري الذي كان أحد المحاور الكبرى التي انتقلت بواسطتها أخبار الدعوة [٣]. وإذا كان جب لم يستطع أن يثبت تدوين أي من هؤلاء العلماء لشيء فيها، إلا أن الدكتور جونس قد أثبت إسهام عروة بن الزبير في حركة التأليف، إذ « إن كثرة النقول عند ابن إسحاق والواقدي تدل بصورة قاطعة على أنه هو أول من دون السيرة » [٤]. وقد شك جب في ذلك استناداً إلى عدم نص علماء الإسلام على أن له تأليفًا فيها، بينما أكد جونس الأمر اطمئنانا إلى كثرة النقول عنه مما يبين استناد المتأخرين عنه من العلماء إلى شيء مكتوب.

ويبدو أن ما ذهب إليه الأستاذ جب هو الصحيح نظرًا لعدم وجود أي دليل عن هذا التدوين، على العكس من وهب بن منبه الذي كان إسهامه في السيرة مدونًا، إذ « عثر على قطعة صغيرة كتبت على البردي في مجموعة (سكوت رينهارت) وذكر فيها بيعة العقبة » [٥]. ولعل هذا الدليل المادي هو الذي أكد للدكتور جونس تدوين عروة لأخبار لم تصل إلينا، إذ كان معاصرًا لوهب. وهذا شيءٌ محتملٌ جدًا، ولكننا لا نملك - حتى اليوم - دليلاً ماديًا عليه. وقد استنتج الدكتور جونس من إسهام هذين الرجلين في حركة التدوين أن هذا الأمر قد تم منذ نهاية القرن الأول الهجري، وقد اطمأن في حكمه إلى توالي اشتغال علماء آخرين بهذا الفن، ومنهم عاصم بن عمر بن قتادة - ت ١٢٠هـ -، ومحمد بن مسلم الزهري - ت ١٢٤هـ - وعبد الله بن أبي بكر بن حزم - ت ١٣٠هـ -، وموسى بن عقبة - ت ١٤١هـ -،

---

١ - انظر / . la civilisztion de l'Islam classique - p 24

٢ - انظر / . l'Islam des origines ... - p 13

٣ - دراسات في الحضارة الإسلامية: ص ١٤٧ .

٤ - مغازي الواقدي - مقدمة الدكتور مارسدن جونس: ص ٢١ .

٥ - المرجع السابق: ص ٢٢ .

الذي اشتهر كتابه في السيرة إلى منتصف القرن العاشر الهجري. وقد جاء بعد هؤلاء محمد ابن إسحاق صاحب السيرة المشهورة [١] .

وقد قضى الدكتور جونس ببحثه في تاريخ التدوين في السيرة على زعمين شهيرين استخدمتهما دائرة الاستشراق في الترويج لحركة التشكيك فيها، وهما :

١ - زعم المستشرقين تأخر زمان الاشتغال بالسيرة وتدوينها، وقد كان هذا الادعاء مظنة للتشكيك في أخبارها. وقد عين الدكتور جونس صاحب هذا الزعم فرد على دلافيدا بقوله : « ولاشك أن موضوع السيرة ومنهج التأليف فيه ثابت ومقرر قبل أن يكتب ابن إسحاق سيرته المعروفة. وقد أخطأ دلافيدا حين زعم أن سيرة ابن إسحاق تجربة ثورية في الكتابة التاريخية » [٢] .

٢ - التشكيك في صحة نقل سيرة ابن إسحاق نفسها، والقدر الذي حذفه ابن هشام منها. وقد تزعم الترويج لهذا الأمر عدد من المستشرقين، ومنهم بلاشير - كما سيأتي بيانه - مستغلين في ذلك ضياع ما دونه ابن إسحاق. وقد أثبت الدكتور جونس العثور على القسم الأول مما دونه ابن إسحاق نفسه، قال : « وجدت قطعة منها مخطوطة في مسجد القرويين بفاس، وهي تشتمل على الجزء الأول من الكتاب »[٣] .

وقد رد الأستاذ جب أمر دوافع التأليف في السيرة إلى نصابه، وأثبت اهتمام المسلمين بأحداثها منذ زمن مبكر. وركز الدكتور جونس على أقدم تلك الفترات فقال : « وغني عن القول أن أقوال النبي وأفعاله كان لهما أهمية كبرى إبّان حياته، وأهمية أكبر بعد موته. وقد أوجبت هذه الأهمية العناية الشاملة بتدوين تفاصيل حياته . . . ولم يكن الدافع لهذه العناية التقوى وحدها، ولكن حاجة المجتمع الإسلامي إلى إرساء وتثبيت العقائد الدينية والأحكام التشريعية هي الحافز الأساسي » [٤] .

---

١ - المرجع السابق: ص ٢٣ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٩ .

٣ - المرجع السابق: ص ٢٧ .

٤ - المرجع السابق: ص ١٩، ٢٠ .

واهتم جب بإسهام السيرة في تطوير منهج البحث التاريخي عند المسلمين فقال : « وبدايات التاريخ العلمي بالعربية تقترن بدراسة سيرة الرسول ودراسة أعماله ، وعليه فإننا نجد مصدر هذه الدراسة في جمع الحديث النبوي ، وبخاصة الأحاديث المتعلقة بالمغازي» [١] .

واقترح الدكتور جونس الانتباه إلى الظروف التاريخية باعتبار ذلك مقياسًا لدراسة السيرة ، قال : « ومن الضروري أن نحكم على أدب السيرة ونقومه ، بل وآداب الحديث والفقه والتفسير أيضًا في ضوء الأحداث السياسية والاجتماعية والدينية في القرن الأول والثاني للهجرة » [٢] . ولكنه لم يتخذ ذلك مظنة الشك في أشياء بعينها في السيرة ، إضافة إلى عدم بحثه في العناصر الجديدة التي وفدت عليها بفعل تأثرها بما طرأ على حياة المسلمين من تغيرات . وهو في هذا قد وقف على النقيض من جب الذي ميز بين المدونات الأولى في السيرة ، وهي سيرة ابن إسحاق ومغازي الواقدي ، وبين ما احتواه كتاب (الطبقات الكبرى) لابن سعد الذي ضم إلى السيرة - التي شارك بها صاحبيه - فصولاً عن « صفات وأخلاق النبي وعلامات النبوة ، التي كانت طليعة لما ظهر فيما بعد من مؤلفات في الشمائل والدلائل » [٣] .

وقد اعتبر جب هذا التطور نتيجة « الترابط بين عناصر الحديث الصحيح وتيار ثان من الرواية ، رأيناه عند ابن إسحاق ، وهي الرواية عن ابن الكلبي وابن منبه في أخبار الجاهلية والإسرائيليات » [٤] . ومعنى هذا أنه قد ميز بين نوعين من الأخبار التي تحتويها السير ، قسم صحيح وهو ما نقله الثقات ، ويتميز بالواقعية وعدم المبالغة ، وقسم يحتوي على أخبار أسطورية إسرائيلية ، وقد كان هذا القسم نادراً في مدونات السيرة الأولى ، ولكن مجال التوسع فيه ابتدأ مع الفصول التي عقدها ابن سعد ، والتي ظل طابعها يتوسع على حساب الأخبار التاريخية الصحيحة بواسطة القصاص « الذي

١ - دراسات في الحضارة الإسلامية : ص ١٤٧ .

٢ - مغازي الواقدي - مقدمة الدكتور مارسدن جونس : ص ٢٠ .

٣ - دراسات في الحضارة الإسلامية : ص ١٥٠ .

٤ - المرجع السابق .

يمثل العودة إلى نوع من الأدب الشعبي قريب مما كتبه ابن منبه، وحين اتخذت السيرة هذه الوجهة الجديدة التي احتذاها كتاب السيرة فيما بعد اتضح أن دور السيرة في تطور المنهج التاريخي قد بلغ نهايته »[١] .

وقد أدت دراسة جب للسيرة إلى التأكيد على تاريخية مدوناتها الأولى وسلامة منهجها فقال : « ويفسر لنا ارتباط المغازي بالتاريخ - هذا الارتباط الذي ترك طابعًا لا يمحى في المنهج التاريخي باستخدام هذا المنهج للإسناد - ما طرأ من تغيير هائل منذ هذه اللحظة . . . ويمكننا أن نشعر، لأول مرة، بأننا نستند إلى أساس تاريخي قويم حتى وإن اعترفنا بوجود بعض العناصر المشكوك فيها من أخبار الفترتين المدنية والمكية من حياة الرسول »[٢]. وهو الأمر الذي أكده الدكتور جونس بالنسبة للتدوين في السيرة على سبيل الإجمال، وبالنسبة لمغازي الواقدي التي كانت موضع اهتمامه بشكل خاص، فكتب عن منهجه: « ومما يزيد في قيمة هذه الأخبار أن الواقدي يذكر بكل وضوح أنه كان يتبع منهجـًا نقديًا واعيًا في اختيار وتنظيم أخباره، ثم لا يلبث أن يذكر آراءه وأفكاره عن الأخبار التي كان يسجلها، وكثيراً ما يقول مثلاً : (وهو المثبت) و(الثابت عندنا) و(القول الأول أثبت عندنا) و(مجمع عليه لا شك فيه) . . . »[٣] . ورغم بعض النقد الذي وجهه للواقدي، فقد صرح بأن مغازيه « أكمل وأتم مصدر محايد - دون تعصب - لتاريخ حياة النبي في المدينة »[٤] .

ج - الاتجاه المتشكك في السيرة :

من الناحية النظرية الصرفة، فإن هذا الاتجاه يبدو أقرب في تصوراته لما ورد في السير ومنهج تدوينها من الموقف العلمي الموضوعي، ولكن تطبيقات المستشرقين المنتمين إلى هذا الاتجاه، والإشكاليات التي طرحوها عند بحثهم في مناهج المؤرخين

---

١ - المرجع السابق .

٢ - المرجع السابق : ص ١٤٧ .

٣ - مغازي الواقدي، مقدمة الدكتور جونس : ص ٣٤ .

٤ - المرجع السابق .

المسلمين تظهر قصدهم الواضح إلى التشكيك في كل ما احتوته السيرة من عناصر، إذ نراهم يبعدون عما نظروا له فيشككون في كل خبر - تقريبًا - طارحين الكثير من الأفكار التي لا علاقة لها بالأحداث، ومبعدين في الوقت نفسه أبسط التفسيرات التي تؤدي إليها الروايات، وتؤكدها الوقائع.

ويمثل هذا الاتجاه خير تمثيل كتابات ريجيس بلاشير ومونتغمري وات. وقد ذهب الأول في بحثه لتاريخ التأليف الغربي عن السيرة إلى رصد التطور الذي ميز نظرة الغربيين إلى تاريخ النبوة، منذ اكتشافهم أعمال ابن سعد والطبري وابن هشام في ١٨٥٨م، فمنذ «تلك اللحظة لم يعد هناك أي شك في أن أعمال أبي الفدا وابن الأثير ليس لها أي سلطة. وفي المقابل قدر الباحثون أننا نقف على أرض صلبة باكتشافهم لهذه الأعمال الجديدة» (١).

وبعد أن نبه إلى أن أعمال جولدزيهر قد فتحت أفقًا تثير الانتباه، وبين الإسفاف والقصد إلى الإساءة في كتابات كايتاني ولامانس، أبدى رأيه في المنهج الذي يجب اعتماده في دراسة السيرة، فقال: «وإجمالاً، فإننا لا نتوافر اليوم على وثائق تسمح لنا بكتابة تاريخ مفصل لحياة محمد بترتيب زماني متقارب ومتصل، والاضطرار إلى جهل جزئي أو كلي يبدو ضروريًا، خصوصًا فيما يتعلق بالمرحلة السابقة على الوحي. وأكثر ما يستطيع المؤرخ الذي يحترم المنهج التاريخي هو طرح الإشكاليات المتوالية التي تثيرها هذه المرحلة، والحديث عن الجو العام الذي تطورت فيه الدعوة المحمدية في مكة، ومحاولة ترتيب الوقائع المعلومة، وإعادة الوقائع غير المؤكدة إلى الظل. ومحاولة الذهاب إلى أبعد من هذا هو محاولة كتابة سيرة يغلب عليها الطابع التقديسي أو الرومانسي» (٢)

وقد قلنا أن هذا المنهج أقرب إلى الموضوعية؛ لأن الأخبار التي من الممكن استخلاصها من المصادر الإسلامية للسيرة تتوزع توزيعًا غير متكافئ، فهي نادرةٌ جدًا

---

١ - le probleme de Mahomet - p 9.

٢ - المرجع السابق: ص ١٧، ١٨.

عن المرحلة السابقة للوحي، وغير محددة، ومتباعدة في الزمان في المرحلة المكية الأولى، وكثيفة في المرحلة المكية المتوسطة والأخيرة، ثم تزداد كثافة المعلومات وتتحدد بشكل تام في المرحلة المدنية. والحقيقة أن الباحث المسلم لا يرى في هذا أي سبب للاندهاش فإن النبي - ﷺ - قبل الوحي إليه كان رجلاً عاديًا بحيث لم يهتم أحد بمعرفة تفصيلات حياته، ولذلك فإن الأخبار عنه في هذه الفترة قليلة إلا فيما يخص ما يمكن استخلاصه من القرآن الكريم عنها، أو الأخبار القليلة التي نقلها النبي - ﷺ - أو بعض الرواة الذين عرفوا بعض مظاهر حياته حينذاك. أما بالنسبة للمرحلة المكية الأولى فإن أخبار السيرة عنها كانت قليلة بالمقارنة مع المراحل التالية، فنحن مثلاً لا نعرف أحداث السنة الأولى من الرسالة (بتفصيل واتصال). والملاحظ أنه كلما تقدم الزمان كلما أصبحت شخصية النبي - ﷺ - وأحداث الدعوة أكثر وضوحًا وتحديداً.

وقد وضعنا في الاعتبار عند الحكم على أفكار بلاشير السابقة أن هناك فرقًا بين حاجات المؤمن من معرفة تاريخ الدعوة في العصر المكي، والتي من الممكن له أن يكتفي فيها بجوها العام الذي نقله القرآن الكريم والأخبار التي جاءت بها الأحاديث والسير. أما ما قصد إليه بلاشير فهو تدوين تاريخ حياة النبي - ﷺ - تدوينًا متصلاً، منذ ميلاده إلى انتقاله إلى الرفيق الأعلى. وهذا وإن كان مطلبًا مشروعًا - نظريًا - للمؤرخ إلا أنه مستحيل التحقيق بالنسبة لكل البشر، حتى ولو كانوا يعيشون بيننا اليوم. وهذا هو الأمر الأول الذي يبين قصد بلاشير التشنيع على السيرة، إذ لم يبين أن الجهل ببعض مراحل حياة النبي - ﷺ - يعتبر شيئًا طبيعيًا بحيث لا يعتبر نقصًا فيها.

ونستطيع أن نرى مرة أخرى سوء القصد الذي يختفي وراء فكرة بلاشير التي نقلناها قبل قليل إذا تتبعنا حديثه عن توزع المعلومات بين المرحلتين المكية والمدنية، حيث رأى في عدم تكافئهما فرصة للدس، ويبدو ذلك من تأكيده تاريخية أخبار المرحلة المدنية، مما يوحي بعدم الثقة في أخبار المرحلة السابقة عليها فقال: « ويليق بنا هنا . . . أن نولي للمعلومات الحديثية ثقة أكبر تبررها الظروف التي واصل فيها محمد دعوته . . . وسنرى، إجمالاً، أن تواتر هذه المعلومات وكثافتها كافيان لمنح الثقة

للمؤرخ »[١]. ومن المعروف أن طرق نقل أخبار المرحلة المكية هي نفسها طرق نقل المرحلة المدنية، مما يعني ضرورة عدم تمايزهما من حيث الحكم عليهما بالصحة أو بالخطأ، ولا يضر هنا قلة المادة أو كثرتها.

ومن المنطقي تمامًا أن تتوزع المادة بهذا الشكل؛ لأن النبي - ﷺ - قد قصد في الفترة الأولى دعوة القرشيين على وجه الخصوص، أي أن الأمر كان أمر عرْض دين جديد، ومحاولة الإقناع بصحته بواسطة التعريف به ومجادلة خصومه. ومن الواضح لمن تتبع المعلومات التي وردت في القرآن والسِّيَر أنها تستجيب تمامًا لهذا الواقع الذي وصفناه. أما حياة النبي - ﷺ - في الفترة المكية الأخيرة، وهي الفترة التي لم يميزها بلاشير بحكم خاص، ثم المرحلة المدنية فقد كانت مرحلة خروج الدعوة إلى الخاص والعام، وكانت توجهاتها عربية ودولية، الأمر الذي أفرز الكثير من الأحداث، مثل عَرض النبي - ﷺ - نفسه على القبائل، وأحداث البيعة، ثم الهجرة، فدعوة العرب واليهود . . . وقد نتج عن ذلك عداوات كثيرة دفعت إلى الجهاد. وهذه كلها حيثيات تجعل المؤرخ (الذي يحترم المنهج التاريخي) يضعها في الاعتبار، فلا يحكم على مادته العلمية إلا في ضوء المتغيرات المحيطة بالحدث، وهو ما لم يُعره بلاشير أي اهتمام؛ لأن قصده الأساسي لم يكن العمل على رصد الوقائع ثم تفسيرها تفسيرًا يستجيب لها، بل محاولة إثبات نقائص تاريخ الدعوة إلى الإسلام.

ويبدو ما نبهنا عليه من قصد غير علمي في منهج بلاشير عندما نتتبع الخطوات التي قطعها قبل أن ينص عليه، وأولها ادعاؤه الوضع في السيرة زمن النبي - ﷺ - نفسه، ففي « هذه المرحلة - وإن تم ذلك في سرية - فإن العنصر العجيب ابتدأ يمتزج بالمرويات »[٢]. ولا ندري في الحقيقة من أين جاء بلاشير التأكيد على هذا الأمر ما دام قد تم في سرية تامة، ولكنه كان يعلم السبب في إيحائه بذلك، لأننا نراه منذ قرر ذلك يلتحق برفاقه جولدزيهر وكايتاني ولامانس ودلافيدا في رسم صورة للسيرة لا توجد

١ - المرجع السابق: ص ٩٣ .

٢ - المرجع السابق: ص ٣ .

إلا في خيالاتهم . إننا نراه يجعل إسلام البدو سببًا في الوضع ، إذ « منذ ذلك الحين فإن مادة القصص الليلية التي كانت تحكى حول المضارب . . . لم تعد (أيام العرب)، بل إنها تبدلت بقصص غزوات محمد ضد المكيين والبدو . وهكذا ، وفي اللحظة التي اختفى فيها مشيد الإسلام ، فإن مواد سيرته التي تكفل الحديث بنقلها كانت متأثرة بميول مختلفة »(١) .

وقد ذهب بعد هذا يطرح تساؤلات أشبه ما تكون بما طرحه دلافيدا فقال مثلاً : « ما هي العناصر التي مازالت موجودة إلى اليوم ؟ وهل بقي شيء فعلاً ؟ لا يستطيع أي أحد أن يؤكد ذلك أو ينفيه ؛ لأن النقل الشفهي استمر لمدة قرن تقريبًا . . . وأثناء هذه المرحلة عرفت المواد المنقولة المصير الرهيب الذي ينتظر أي شيء يتكفل به النقل الشفهي »(٢) .

واتبع بلاشير المنهج الذي اتبعه دلافيدا ، فبعد أن شك في العناصر الأصيلة بإدخال الأعراب طرفًا في معادلة نقل السيرة ، توجه إلى الميول الدينية الخارجية ليعطيها نصيبها من العمل على تشويه أحداث حياة النبي -ﷺ- الشخصية والدعوية فقال : « وفي الطريق ، فإن أحاديث السيرة تضخمت بعناصر مدسوسة أوحى بها المحيط غير العربي ، والاحتياجات الدينية للداخلين الجدد في الإسلام ذوي الأصول اليهودية والمسيحية »(٣) .

والحقيقة أن ما قاله بلاشير ليس إلا تشنيعًا مقصودًا ، بدليل أن الأعراب لم يكونوا في يوم ما مسؤولين عن نقل الحديث أو السيرة حتى يتغلغل ما يتخيلونه إلى أحداثها ، بل تكفل بذلك أصحاب النبي -ﷺ- ثم العلماء من أبنائهم وأتباعهم الذين أوصلوها إلى مدونيها . أما بالنسبة للعناصر الإسرائيلية التي دخلت في السير فهي أمور معلومة عند الدارسين بحيث لم تؤثر في علمهم بالسيرة ، أو قدرتهم على إبعاد العناصر الموضوعة عند استخدام السيرة في الفقه ورسم مسار الدعوة .

---

١ - المرجع السابق : ص ٤ .

٢ - المرجع السابق .

٣ - المرجع السابق : ص ٥ .

وقد يبدو للقارئ غير المتمرس بقراءة بلاشير أن نفوره من مدونات السيرة يتأتى من احتوائها على بعض العناصر الدخيلة عليها، ولكن الأمر على خلاف ذلك تمامًا إذ كان يقصد إلى التعمية الشاملة على أحداث الدعوة الإسلامية. وإننا نرى ذلك بوضوح في تمييزه - نظريًا - بين المادة التي احتوتها السير، وتلك التي نقلها المحدثون الكبار أمثال الإمام البخاري، إذ « نتوافر في هذه الحالة، بدون شك، على معطيات تمثل أحسن تمثيل الروايات المتناقلة في المدينة في زمان النبي أو بعد وفاته، وصورته تبدو عارية أكثر منها في مؤلف ابن هشام، وأقرب إلى ما نتصوره حسب القرآن »[1]. ولكنه يضم هذه المادة إلى تلك التي جاءت بها السير في الحكم عليها بعدم إسهامها في نقل الصورة الحقيقية للنبي - ﷺ - فيقول: إن « إحساسنا بالأمان لهذه الوثائق يبقى هشًا »[2].

وقد أبان بلاشير عن قصده السيئ مرة أخرى عند تهجمه على علماء السيرة، فخالف جميع ما قرره مؤرخو الشرق والغرب، وراح يهيئ النفسيات لتقبل الشك في الإمام ابن إسحاق بوساطة التعريض بخفة أخلاقه. ثم لوح بعدم قبول المدنيين له ولسيرته، غير باحث عن الأسباب الحقيقية وراء الخصومة بينه وبينهم، ثم أبدى ترحيب العراقيين به. وقد كانت هذه كلها خطوات لكي يجعل ابن إسحاق يبتعد عن منهج أهل المدينة الصارم في قبول الأخبار، ويتقبل « كل المواد، حتى القصص التي تضخمت بالعناصر العجيبة والساذجة، وخصوصًا في نقول أهل العراق، والقصاص منهم بوجه خاص »[3].

ومن المعروف أن الإمام ابن إسحاق قد تعلم في المدينة، واشتهر أمره فيها، مما يجعل استقباله في العراق وشيوع سيرته فيه أمرًا راجعًا إلى أسباب أخرى غير ما ذكر. وقد قصد بهجومه على أكثر السير جمعًا للمادة العلمية عن التابعين مباشرة، والأكثر

---

١ - المرجع السابق: ص ٧.

٢ - المرجع السابق.

٣ - المرجع السابق: ص ٦.

خلوا من الإسرائيليات - بإجماع الدارسين - التشكيك في المصدر الأول للسيرة النبوية، وهو الأمر الذي يظهر في أشياء أخرى غير ما ذكرنا مثل عدم اعتباره ما دونه ابن سعد والواقدي - وكان مدنيًا - مصادر أخرى للسيرة، رغم علمه بعدم اعتمادهما على ابن إسحاق. وهو لم يكتف بهذا الحكم الغريب، بل انصرف مباشرة إلى البحث عن أسباب هذا الإجراء. وثالثة الأثافي نصحه للقراء بعدم قراءة السير الإسلامية وما كتبه المستشرقون المسلمون مثل محمد أسد ونصر الدين دينيه [١].

ويشبه موقف مونتغمري وات من السيرة موقف بلاشير، إذ إنه وقف منها موقفًا نظريًا سليمًا يتمثل في قبوله بوجود الكثير من العناصر الصحيحة ضمن مدونات السيرة، ولذلك وعد بعدم استبعاد أي رواية فيها إلا إذا تبين وضعها، فقال مثلاً: « ولما كنت أبحث في خلفية حياة محمد في (فترتها) المكية، فقد تقدمت في الفكرة القائلة بأن الأحاديث يجب أن تقبل عامة، وأن تؤخذ بحذر، وأن تصحح قدر الإمكان في المسائل التي نشك فيها بوجود (تلفيق مغرض)، ولكن يجب ألا نرفض رفضًا باتًا إلا حيث يقع تناقض داخلي بينها » [٢].

ولكنه لم يلتزم بهذا الموقف النظري إلا فيما ندر من المسائل التي عالجها في كتبه المتعددة، فراح يستبعد ما نقلته أوثق الروايات، في أكثر الموضوعات التي اشتهر حكمها بين العلماء المسلمين، ويقترح تفسيرات غريبة لما لا حصر له من الأحداث التي شهدتها السيرة. ولأننا نقلنا الكثير من آراء وات في هذه الأطروحة ومعظمها يحتوي على بيان ما قلناه، فسنتوقف هنا عند مثال واحد، وهو محاولته الطعن في أحد الصحابة رغم أن الروايات المتعلقة بالحوادث التي اعتمد عليها ترجع إلى المرحلة المدنية، بل إلى مرحلة الفتوح الإسلامية. إن وات يكذب الروايات الموثوقة التي تجعل سبب تغيب سعد بن أبي وقاص عن موقعة غزوة نخلة هو ذهابه للبحث عن بعيره، ويجعل السبب الحقيقي لاختفائه يكمن في (الجبن)، واستدل على ذلك بادعائه المرض

---

١ - المرجع السابق: ص ٤ .

٢ - محمد في مكة: ص ١٢ .

في معركة القادسية، واستنتج كذب الروايات التي تنص على أنه أول من رمى بسهم في الإسلام، بحجة أنه حديث موضوع ليخفف « من هذين الحادثين » (١) .

والحقيقة أنه لا يوجد أي مبرر لتكذيب الروايات في موضوع عدم حضور سعد الموقعة بين المسلمين والقرشيين في غزوة نخلة، ذلك ألا أحد من أصحابه كان ينتظر أن تكون هناك مواجهة عسكرية بين الطرفين، وشرود بعير، ولحوق صاحبه به ليس بالأمر الغريب حتى يكون مظنة - خصوصًا في ظروف عدم علم أحد بوجود قتال - للحكم عليه بالجبن. ومن المعلوم أن سعدًا قد حضر المواقع كلها، وأبلى فيها كلها بلاء حسنًا حتى أصبح من قواد المسلمين الكبار، ومعنى هذا أنه كان مشهوراً بالشجاعة لا الجبن الذي لم يحكم به عليه أحد معاصريه. واشتهار هذا الأمر هو الذي جعل عمر بن الخطاب يوليه قيادة الجبهة الفارسية مع وجود عدد كبير من القواد المؤهلين، ومعنى هذا أنه رآه أهلاً لذلك، وهو الأمر الذي كان جميع هؤلاء القواد يوافقون عمر فيه، إذ لم ينقل لنا التاريخ أن أحدهم أبدى استياءه من قيادة سعد للمسلمين رغم مرضه، بل إنه كان القائد الفعلي رغم الحال التي كان عليها. وهذه كلها حيثيات تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك شجاعة سعد، ولكن وات بدا غير مهتم بكل هذه الأدلة، ذلك أنه كان يستجيب لرغبة لا تدفع للعمل على التشكيك في كل أحداث السيرة والتاريخ الإسلامي.

---

١ - محمد في المدينة: ص ١١ .

الفصل الثانى

محمد - ﷺ - إنسانًا في الفكر الاستشراقي المعاصر

المبحث الأول

ملامح التدين الجاهلي في الفكر الاستشراقي

يلاحظ القارئ للإنتاج الاستشراقي الحديث والمعاصر شيوع بحث أحوال شبه الجزيرة العربية عمومًا، وأحوالها الدينية على وجه الخصوص، في مؤلفات كثيرة. وهذا أمر يجد تفسيره في قصد طائفة منهم إلى التعريف بأحوال بلاد العرب، باعتباره فاتحة لفقه البيئة التي تمت فيها الدعوة الإسلامية. أما هدف جمهورهم فهو اعتبار ذلك توطئة لتفسير النبوة الإسلامية تفسيرًا تاريخيًا، يستجيب لفهمهم لنبوة محمد - ﷺ - باعتبارها وليدة البيئة الاجتماعية والدينية التي نشأ فيها، وهو الموضوع الذي سنخصصه بالبحث في الفصل الثاني من هذا الباب.

وعلى كل حال، ومهما كانت الأهداف التي حركت الجهود الاستشراقية لبحث هذا الأمر، فقد حصلت المكتبة العربية على الكثير من الوثائق والآراء التي يستطيع أي باحث أن يستفيد منها في دراسة أحوال بلاد العرب قبل الإسلام، أو دراسة آراء ومناهج المستشرقين الذين أثاروا هذا الموضوع للتعرف على أهدافهم، ومدى الصدق والموضوعية في إنتاجهم، وهما الأمران اللذان نهدف إلى التعرف عليهما من هذه الدراسة.

أ - تدين العرب قبل البعثة في الفكر الاستشراقي :

عرض المستشرقون في جملة ما أثاروه من مباحث متعلقة بهذا الموضوع لعقيدة العرب، وأجمعوا على أن الوثنية كانت منتشرة في كامل بلادهم [1]. ولكننا لا نجد أحدهم قد تعمق في بحث هذه العقيدة، والأمر ليس غريبًا إذ إنهم اتخذوا ذلك مدخلاً فقط لإثارة ما يسعون إلى تحقيقه، أي بحث مدى إسهام الديانات المختلفة في تشكيل الإحساس والمعرفة الدينية عند الجاهليين. ورغم عدم الاهتمام الذي بدا على الفكر

---

١ - le probleme de Mahomet - R . Blachere - p 20 .

الاستشراقي في بحثه للوثنية العربية إلا أنها لم تنج من مزايداتهم، وهكذا فإذا كان العرب قد اعتقدوا « ككثير غيرهم من الشعوب البدائية بإله هو خالق الكون » كما قال بروكلمان [١]، فإن الله عند العرب « ليس إله اليهود والنصارى، بل كبير الآلهة التي يعبدون » كما أكد وات [٢].

وفي مقابل انصراف المستشرقين عن التعمق في فهم الديانة العربية الجاهلية، من حيث تاريخها وعقائدها وشرائعها، فإننا نراهم يركزون على ما اعتقدوا أنه مجموعة من التحولات في إحساس العرب تجاه ديانتهم الموروثة. وقد اشتركوا جميعًا في استخدام مدخل واحد للموضوع، وهو الإطناب في ذكر ضعف الحياة الدينية للبدوي الذي كان يقدس « بالتأكيد الأرواح التي تسكن الصخور المقدسة، ولكن دون أن يصاحب ذلك إيمان بالغيبيات » [٣]. ورغم أن هناك من المستشرقين من مال إلى تقرير بقاء الوثنية قادرة على تلبية حاجات العربي الدينية [٤]، إلا أن الكثير منهم أكدوا في كتاباتهم فكرة التحول العميق في إحساسه قبل البعثة المحمدية، فأثبت بروكلمان أنه « ليس من شك في أن العرب كانوا في أول الأمر يؤدون الشعائر الدينية إلى تلك الآلهة التي كانت أقرب إليهم من الله . . . حتى إذا أوشك فجر الإسلام أن يبزغ لم تبق هذه العبادة قادرة على أن تملأ وجدان العرب الديني بكامله. وهكذا انحط شأن هذه العبادة وانحطت دلالتها انحطاطًا متواصلاً كان يرافقه - دائمًا - تعاظم أهمية الشعور الديني العام القائم على أساس الإيمان بالله. وفي مكة أخذ الله يحتل شيئًا فشيئًا محل هُبَل، الإله العربي القديم، كرب للكعبة » [٥].

وقد استخدم المستشرقون الذين عرضوا لهذا الموضوع الدليل نفسه، وهو « قيام

---

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٢٦ .

٢ - محمد في مكة: ص ٥٧ .

٣ - Hisroire des Arabes - D. Sourdel - p 13 .

٤ - Hisroire de la litterature Arabe - R.Blachere - p 57 .

٥ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٢٦ .

طاعات دينية في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية، يدلنا على ذلك قيام عدد كبير من المتنبئين أو مدعي النبوة »[١] . وإذا كان فيليب حتي - وكذلك الأمر بالنسبة لول ديورانت[٢] - قد أجمل في هذا المقام دليله، فإن جولدزيهر قد استند إلى حديث روي عن النبي - ﷺ - في نبوة خالد بن سنان لتأكيد شيوع ظاهرة التنبؤ عند العرب قبل البعثة المحمدية. ورمى فون غرونباوم في الأمر بما عنّ له دون تثبت فقال : « في القرن السابع ابتدأ ظهور الأنبياء العرب، في الزمن نفسه الذي ظهر فيه محمد، وربما قبله. وقد جمع النبي مسيلمة حوله جمعًا غفيرًا من الناس في اليمامة، وأمر بالقيام بالصيام، وحرم الخمر، وحد من الحرية الجنسية، وكان يتكلم عن القيامة وعن علم الله »[٣] .

وإذا ذهبنا نبحث عن أسباب هذا التحول في القيم الذي أنتج سعيًا نحو إثبات الذات الفردية في مقابل المجموع، والذي أدى على المستوى الديني إلى الإحساس بعدم كفاية الوثنية في القيام بدورها، فإننا نجد المستشرقين يجمعون على أن سبب ذلك هو تأثير الديانات التوحيدية في سكان شبه الجزيرة العربية.

ومن العدل أن نقول : إن قسمًا منهم لم يلتفت إلى مبالغات دائرة الاستشراق، ومن هؤلاء (دومينيك سورديل)[٤] الذي وضع أمر وجود اليهود والنصارى وتأثيرهم في شبه الجزيرة في نصابه فقال: « ففي مكة كان هناك بعض البسطاء، وخصوصًا من العبيد، الذين اعتنقوا نصرانية بدائية. أما في يثرب فهناك تجمعات يهودية مجاورة للمزارعين والحرفيين، ولكن هذا التأثير كان محدودًا في المكان، ويبدو أنه لم يؤثر في عمق العقلية العربية »[٥] . وقد أطنب بلاشير في بحث موضوع تأثير الديانتين التوحيديتين المزعومتين في العرب، ولكنه نص على ظاهريته فقال : « ومهما كانت

---

١ - الإسلام منهج حياة، فيليب حتي: ص ١٥ .

٢ - قصة الحضارة : ١١/ ٢٤ .

٣ - l'Islam medieval - p 83 .

٤ - (١٩٢١ - . . .) فرنسي، مهتم بالتاريخ الإسلامي. من مؤلفاته : وثائق جديدة عن التاريخ الديني والاجتماعي لدمشق. المستشرقون: ١/ ٣٥١ .

٥ - Histoire des Arabes - p 13 . 14 .

أهمية هذه التيارات الموحدة . . . في النصف الثاني من القرن السادس الميلادي، فإنه من اللائق أن نقيس عمقها بدقة . فبني تغلب وجذام وعاملة مسيحيون، ولكن في الظاهر فقط، والسرعة التي دخلوا بها في الإسلام تبين عدم ارتباطهم الشديد بالمسيحية . . . وأخيراً فمنطقة واسعة من نجد لم تصلها التأثيرات التوحيدية إطلاقًا، فالبدوي لم يطالب بشيء؛ لأن الدين الذي ورثه عن أجداده كان يلبي اهتماماته الدينية المتوسطة. ولم يخرج الشرك من أي منطقة عربية، فالعبادات المشركة ظلت حية حتى في بصرى نفسها، حيث الحياة المسيحية قوية. ولم يكن العربي عدائيًا في موقفه من التوحيد، ففي المدينة كان اليهود والعرب يعيشون جنبًا إلى جنب رغم أن موقف معظم العرب من المسيحيين واليهود هو الاحتقار، وهذا الإحساس لم يكن إلا مظهراً لعاطفة دينية. وفي نجد لم تكن المسيحية معروفة إلا عند التجار القادمين من الحيرة أو سوريا، وفي مكة كانت المجموعة المسيحية تتشكل من عبيد ومرتزقة أحباش »[١] .

ولم يمنع تقرير قلة التأثير التوحيدي في أرض العرب بلاشير من الإطناب في ذكر مواطن اليهودية والمسيحية في أرض العرب، وتأكيد الفكرة الاستشراقية الشائعة حول إحداثهما تحولاً في إحساس العرب الديني، قال : « وإذا كان المحيط العربي، وخصوصًا الحجاز، يشكل مهداً لدين جديد، فإنه غير مدين بهذا - بكل تأكيد - إلى التأثيرات الوثنية، بل إلى تأثير التيارات الموحدة التي دخلت انطلاقًا من اليمن وسوريا والعراق إلى الأرض القاحلة، وأخصبتها بنسب متفاوتة . . . وامتدت الحياة الدينية إلى كل التجمعات السكنية على حدود الصحراء . . . ومراكز هذا الإشعاع كانت متعددة ؛ بصرى، ودمشق، والبتراء . . . وعلى شواطئ الفرات، مثل حران ونصيبين »[٢] .

ولا يوجد أي تناقض بين قول بلاشير بقلة تأثير الديانات التوحيدية في العرب، وبين إطنابه في ذكر مواطن انتشارها، إذ إن ذلك يستجيب لمنهجه الحذر الذي يعتمد

١ - Histoire de la litterature Arabe - p 57 .

٢ - المرجع السابق: ص ٥١ ، ٥٢ .

على الطعن الخفي في الإسلام. وهذا ما تحقق له بسيره على خطوات المستشرقين الحاقدين فوافقهم في زعمهم تأثير الديانتين التوحيديتين في الإنسان العربي، وهو مع هذا يقف موقفًا موضوعيًا حيث يقلل من شأن هذا التأثير؛ لأنه لا يوجد أي دليل علمي يؤكده.

وعلى الرغم من أن بعض المستشرقين قد صرح في كتاباته بتعدد الديانات والمذاهب التي تغلغل تأثيرها إلى شبه الجزيرة العربية، مثل المزدكية واليهودية والمسيحية الشرقية والبوذية [١]، إلا أن جمهورهم مال إلى بحث تأثير اليهودية والمسيحية فقط. وهو الأمر الذي حاولوا إثباته بمجرد النص على مصادره، التي حددوها في انتقال العرب للاتجار في البلاد المجاورة لهم، ودخول تجار الأمم المختلفة إلى أرض العرب، إضافة إلى استقرار عدد من الموحدين بينهم. وقد اشتركوا في التوطئة لمصادر هذا التأثير ببحثهم في تاريخ الأمم المجاورة للعرب، وربطوا وجود هؤلاء ربطًا شديدًا بما يجري على حدودهم من أحداث. ولم يلتفت أكثرهم إلى الأحكام المعتدلة التي توصّل إليها بعضهم، مثل بلاشير الذي أثبت علاقة العرب بغيرهم من الأمم دون مبالغة، فقال: « ولم يكن الحجاز في القرن السادس مقطوعًا عن العالم، ولكن أكثر ما نستطيع أن نحكم به أنه كان يعيش منعزلاً عنه، وأنه لن يتلق إلا صدى الصراعات بين البيزنطيين والفرس » [٢]. فذهبوا إلى تأكيد صلتهم الشديدة بالأحداث العالمية فقال وات: « وكانت مكة مدينة صغيرة محاطة بالصحراء . . . ولكنها لم تكن أبدًا معزولة عن الإمبراطوريات الكبرى لذلك الزمان. وإن قراءة متسرعة للمصادر قد توحي بفكرة أن أصول الإسلام قد نبتت من تلك الصراعات الصغيرة التي عرفتها، ولكن الدراسة المتعمقة تبين بأن مجمل الجزيرة العربية كانت في تلك الفترة على صلة بالصراعات السياسية للقوى الكبرى » [٣]. ومن المعروف أن وات قد استخدم هذا العنصر استخدامًا مزدوجًا باعتباره أحد محركات التحول الديني في الجزيرة العربية، إضافة

---

١ - l'Islam dans sa premiere grandeur - Marice Lombard - p 21 .

٢ - le probleme de Mahomet - p 20 .

٣ - Mahomet prophete et H. d'Etat - p 7 .

إلى كونه قد شكل - في رأيه - المحفز لاستعداد العرب للوحدة السياسية التي حققها فعليًا النبي عليه الصلاة والسلام.

اعتمادًا على ما سبق ذهب المستشرقون يبحثون في تاريخ الدول المسيحية الكبرى في المنطقة، فأثيرت مسألة الطابع المسيحي للدولة البيزنطية والحبشية واليمنية، وتمسح إمارة الغساسنة في الشام، والمناذرة في الحيرة، إضافة إلى تهود قسم من اليمنيين [١]. وربطوا بين ما أشرنا إليه قبل قليل وبين انتقال القرشيين للاشتغال بالتجارة في اليمن ودمشق والحيرة، حيث كانت لهم علاقات مع المسيحيين [٢]. وأغرب جمهورهم أيما إغراب عندما أضافوا إلى الحقيقة السابقة فكرة انتقال تجار الأمم المختلفة إلى بلاد العرب من أجل البيع والشراء. وبهذه الطريقة جعلوا العامل التجاري ينقل تأثير المسيحية في الاتجاهين، حيث « كانت فرص لقاء قوافل العرب مع هذه المجموعات المسيحية كثيرة، إضافة إلى تنقل التجار من الشرق وإثيوبيا إلى الجزيرة العربية ناقلين أفكارهم وعاداتهم » [٣].

وأطنب بلاشير في ذكر هذا العنصر حيث « كان هؤلاء الحجاج والتجار الحبش واليمنيون والفلسطينيون والسوريون والعراقيون والفرس يدخلون معهم إلى بلاد العرب كثيرا من الأشياء الأجنبية، إضافة إلى الأسماء التي تعينها. وفي القرآن بعض المصطلحات القليلة مأخوذة - وهذا مؤكد - من مصادر يهودية وآرامية أو حبشية، أو المقتبسة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من الفارسية أو اليونانية أو اللاتينية، مثل: (فردوس) التي أخذت من اللفظ اليوناني paradeca أو من اللفظ الآرامي pairadeza وتعني الحديقة. ومثل (سجل) المأخوذ من اللفظ اليوناني cigilion .. » [٤]. ومن

---

١ - انظر / المرجع السابق: ص ٨ ومحمد في مكة، مونتغمري وات: ص ٥٧ . وتاريخ الشعوب الإسلامية، بروكلمان: ص ٢٧ . والإسلام منهج حياة، فيليب حتي: ص ١٤ .

٢ - انظر / le probleme de Mahomet - Blachere - p 21 . et / l'Islam madieval - Von grunbaum - p 82 .

٣ - l'Eglise et l'Islam - Gaston Zananiri - p 14 .

٤ - Histoire de la litterature Arabe - p 50.

المعروف أن هذا التأثير لم يكن حضاريًا فقط، حسب ما ذهب إليه، بل كان دينيًا أيضًا بدليل وجود ألفاظ دينية مسيحية حبشية في القرآن الكريم، مثل : الرجيم، والإنجيل، والمنبر، والحواري [١] .

واهتم الفكر الاستشراقي اهتمامًا خاصًا بوجود الديانات التوحيدية في أرض العرب ذاتها، وركز المستشرقون في أبحاثهم على الوجود اليهودي في اليمن وتيماء وخيبر، وخصوصًا في يثرب حيث ساكنو الأوس والخزرج [٢] . ولكن تأثير اليهود مقارنة بالمسيحيين في الديانة العربية كان ضئيلاً حسب جمهورهم؛ لأنهم « انكمشوا على أنفسهم في أحياء منعزلة، وكان البدو لا يثقون بهم، ومن هنا لم تستطع اليهودية أن تؤثر في حياة العرب الدينية تأثيرًا أكبر من الذي كان لها في الواقع » [٣]. إضافة إلى أن طابع اليهودية ذاته كان يمنع أصحابها من الدعوة إليها [٤] .

وفي المقابل، فإن المسيحية بدت في كتاباتهم وكأنها تكاد تغرق الوثنية العربية، فإضافة إلى تمسح معظم جيران العرب كما صوروا ذلك، فإنها قد استقرت في نجران حيث تشكلت « كنيسة مهمة لها علاقات مع أختها في الحيرة، ثم بعد مرحلة من الأفول، وبدءًا من سنة ٥٢٥م طورت علاقاتها بالكنيسة الحبشية [٥]. كما أن كثيرًا من القبائل العربية المسيحية كانت تعيش في سوريا وحتى الفرات الأوسط، ومنها تغلب [٦]. ويضاف إلى هذا وجود الكثير من الرهبان « الذين انتشرت صوامعهم من فلسطين وشبه جزيرة سيناء حتى قلب الصحراء، و(الذين) كان لهم أثر كبير في تعريف العرب بالنصرانية. أضف إلى ذلك أن الصحراء كانت ملجأ لبعض الفرق المظطهدة من

---

١ - المرجع السابق: ص ٥١ .

٢ - محمد في مكة، مونتغمري وات: ص ٥٩ .

٣ - تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان: ص ٢٨ .

٤ - le probleme de Mahomet - Blachere - p 21 .

٥ - المرجع السابق: ص ٢١ .

٦ - المرجع السابق: ص ٢٠ .

الكنيسة الرسمية، فكان طبيعيًا أن تكون أقدر على النجاح في نشر تعاليمها من كنيسة الدولة الرسمية» [١].

وقد لاحظ أحد أكبر المستشرقين المعاصرين الحاقدين على الإسلام- أي الأب لامانس- أن مواطن انتشار المسيحية، التي استند عليها المبشرون والمستشرقون السابقون عليه في إثبات تأثيرها في الإسلام كانت بعيدة عن أرض الحجاز التي شهدت نشأة ونبوة ودعوة النبي الخاتم عليه الصلاة والسلام، وهو الأمر الذي يجعل كثيراً من الشك مخيمًا على هذا الزعم. ولما كان يريد تثبيته في قلوب القراء الغربيين الذين لم تتوافر لهم فرص القراءة الحرة في المصادر الإسلامية، إضافة إلى توجيه اهتمام زملائه وتلاميذه - كما نبه شخصيًا إلى ذلك بشكل خفي - إلى عدم جدوى دراساتهم التي لا يتناسب الجهد المبذول فيها مع نتائجها الهزيلة، فقد خرج بفكرة لم يسبقه أحد إليها، وهي العمل على إثبات وجود كثيف لأهل الأديان، وخصوصًا المسيحيين في أرض مكة ذاتها.

وقد طبق لامانس ما دعا إليه في عدد من دراساته، وخصوصًا (غرب الجزيرة العربية قبل الهجرة) الذي سعا فيه سعيًا حثيثًا إلى إثبات تغلغل النصرانية في البيئة الاجتماعية والثقافية لمكة تغلغلاً كاملاً [٢] . وقد حقق جزءًا كبيراً من هذا الجهد بمنهجه الغريب الذي ينسج من إشارة خفيفة نظرية كاملة، ويجعل من نص صحيح أو أمر مجمع عليه مجرد اختراع وضعه العلماء المسلمون من أجل تفسير القرآن الكريم. فقد استند مثلاً على كتاب (الأغاني) في الزعم بتنصر عتبة بن أبي لهب، وكون ذلك سببًا لتطليقه لبنت رسول الله عليه الصلاة والسلام [٣] . واعتمد على نص لليعقوبي يذكر فيه الأحياء العربية المتمسحة، ومنها قريش [٤] . ولكن لما لاحظ أن توقفه عندما ورد

---

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية، بروكلمان: ص ٢٨ .

٢ - انظر / . l'Arabie occidental avant l'Hegire - p 13

٣ - المرجع السابق: ص ٣١ .

٤ - المرجع السابق: ص ٩ .

في المصادر سوف يخيب أمله ويقضي على الهدف الذي قصد إلى تحقيقه من دراسته، فقد لجأ إلى البحث عن المسيحية في مكة بطرقه الخاصة، وقد كتب تعليقا على ما أورده اليعقوبي : « وتبعًا لهذا النص المملوء بالوعد يكتفي اليعقوبي بذكر بعض القرشيين، ومنهم ورقة بن نوفل . . . وهو عدد متواضع . ولكننا إذا أردنا أن نتوقف عند القرشيين الأقحاح فإن عدد المسيحيين ظل ضئيلاً . . . ويجب أن نبحث في المستعمرات الأجنبية المستقرة في مكة عن تلاميذ المسيح، وإحدى هذه التجمعات تتشكل من الأحباش [١].

وعندما يتساءل الباحث مندهشًا - لم يندهش بلاشير كما يبدو؛ ولذلك استخدم هذا الدليل اللامانسي في كتاباته - عن الأحباش الذين قصدهم لامانس يعرف أنهم قد تشكلوا من جيش أبرهة، حيث أكد بقاءهم في تهامة . وهو يشك فقط في مدة هذا المكث، أما من حيث التأثير « فكان لابد من أن يخدم المسيحية، وقد كان هذا الأمر هو الفائدة التي حصلها المحتلون . والسيرة نفسها لم تفهم الأمر إلا هكذا، وهي تفترض أن الدافع التبشيري المسيحي كان يحرك جميع أتباع أبرهة » [٢]. وأضاف إلى هذا الوجود الحبشي العسكري وجود الأحباش باعتبارهم عبيداً « حيث امتلأت بهم سوق مكة، ومنهم كانت قريش تكون مرتزقتها » [٣]. وقد أطنب في إعطاء دور متميز لقيام الأحباش بالاتجار في تهامة ومكة نفسها، فتساءل : « إن هؤلاء الأفارقة كانوا يتاجرون مع موانئ الهند، فلماذا يهمل هؤلاء البحارة الجريئون أسواق الحجاز التي لا تفصلهم عنه إلا ذراع بحري » [٤]. ولم يتوقف عند هذا الحد بل جعل التجار، المسيحيين يحتكرون الانتقال إلى الحجاز من أجل الاتجار [٥]. ولم يكتف بالتجار، بل أبدع لمكة صنائع متعددة وحرفًا متنوعة جعل النصارى يحتكرونها، وهكذا نجد منهم في مكة النجارين والحدادين والجزارين والأطباء والجراحين وجراحي الأسنان والمعلمين [٦]. ولم يجد لامانس بعد أن جعل هذه المدينة العربية عاصمة حديثة تعج بالنصارى مانعًا من أن يبدع لهم مقبرة خاصة بهم [٧].

---

١ - المرجع السابق: ص ٩ ، ١٠ . ٢ - المرجع السابق: ص ١٠ . ٣ - المرجع السابق: ص ١٢ .

٤ - المرجع السابق: ص ١٥ . ٥ - المرجع السابق: ص ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ .

٦ - المرجع السابق: ص ٣٠ . ٧ - المرجع السابق: ص ٢٩ .

ب - دراسة نقدية لآراء المستشرقين في الموضوع :

إذا أردنا أن نناقش مزاعم المستشرقين عند بحثهم لموضوع التدين العربي قبل الإسلام، فيجب علينا أولاً أن نؤكد أن السواد الأعظم من العرب كانوا يؤمنون بالله تعالى باعتباره خالق السماوات والأرض، ومدبرًا لأمر الكون. ويضرب تاريخ هذا الإيمان العربي في عمق التاريخ، وهو يعود - على الأقل بالنسبة للحجازيين - إلى إسماعيل عليه السلام. ومن المعروف أن الأرض العربية قد شهدت نبوات أخرى تعهدت أمر التوحيد في أزمنة قديمة، وذلك مثل نبوة هود وشعيب وصالح عليهم السلام الذي بعثوا في عاد وثمود ومدين. ورغم هذه الدعوات الموحدة فإن العرب قد مالوا مع تقادم الزمان إلى الشرك، حيث عبدوا الأصنام والأوثان. وذلك سلوك طبيعي بالنسبة لأقوام كانوا عاجزين عن التجريد الكامل لمعرفتهم بالله تعالى فاحتاجوا إلى (تجسيد) علاقتهم به.

وقد عبر القرآن الكريم عن ربط العرب شعائر الشرك بعبادتهم لله تعالى فقال حاكيًا عقيدتهم : ﴿ **مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ** ﴾ [**الزمر** : ٣]. وهذه كلها أمور تؤكد قدم الوحدانية في أرض العرب، وشيوع الشرك المحدث فيها. ويدل على ذلك عباداتهم وأفكارهم الدينية نفسها، حيث امتزجت الشعائر الإبراهيمية بأشكال العبادات الوثنية، إضافة إلى عدم التزامهم بعقائد التوحيد الخالص فأنكروا البعث رغم إيمانهم بالله، قال الله تعالى حاكيًا ذلك : ﴿ **وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾** ﴾ [**يس** : ٧٨، ٧٩]. وأنكر أكثر العرب بعثة الأنبياء فقالوا : ﴿ **مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ ...** ﴾ [**الفرقان** : ٧]. ورغم هذا فقد وجد منهم ملاحدة يقولون : « بالطبع المحيي والدهر المفني »[1]، وهم الذين يقول الله تعالى فيهم : ﴿ **وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾** ﴾ [**الجاثية** : ٢٤].

---

١ - الملل والنحل، الشهرستاني : ٢ / ٢٣٤ .

وهكذا يتبين أن التوحيد ضارب في التاريخ العربي، كما أن المظاهر الوثنية في اعتقادات العرب وشعائرهم قديمة إلى درجة عدم قدرتنا على تحديد بداياتها الحقيقية. ولهذا كله فإن ادعاء المستشرقين بأن التأثيرات التوحيدية اليهودية والمسيحية هي التي أحدثت نقلة في الإحساس الديني عند الإنسان العربي ليست صحيحة على الإطلاق، إذ لم يكن عموم العرب في يوم ما ملاحدة، بل إن الكثير من آثار التوحيد توجد في أدبهم وفي أنماط سلوكهم وشعائر دينهم. ومن المعروف أن هذه العناصر التوحيدية الأصيلة تدخل في صميم ثقافتهم الاجتماعية - باعتبارهم قبائل - حيث كانوا جميعًا ينتسبون إلى جدهم الأعلى إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، وهو الأمر الذي استند عليه الحنفاء العرب في بحثهم عن أصول هذه العقيدة الصحيحة التي خالفها مواطنوهم.

وقد قاد هذا البحث جماعة محصورة من العرب إلى اعتناق المسيحية، ومنهم أمية ابن أبي الصلت، وورقة بن نوفل، وعثمان بن الحويرث [١]. أما عموم من سعى منهم إلى تحصيل قناعة تامة بدين حقيقي فقد التزم الحنيفية، أي دين إبراهيم عليه السلام، ومنهم قس بن ساعدة الإيادي، وكعب بن لؤي، وزيد بن عمرو بن نفيل. ويستفاد من كثرة أخبار الطائفة الثانية أنهم كانوا منسجمين تمامًا مع تاريخ التدين العربي، وأنهم لم يكونوا في ذلك واقعين تحت تأثير أجنبي، ولذلك كانت أصواتهم أجهر، وخطرهم على الوثنية العربية أكبر [٢].

وإذا انصرفنا إلى تحقيق الأدلة التي استند عليها المستشرقون في زعمهم وجود تأثير كبير لليهودية والمسيحية في العقلية العربية، فإننا نجد:

١ - أن إطنابهم في ذكر مواطن انتشار المسيحية على حدود بلاد العرب لا يعتبر شاهدًا على التأثير، خصوصًا وأن هذه المواطن كانت بعيدة تمامًا عن أرضهم. ولذلك نستطيع أن نؤكد أن الهدف من إجماع المستشرقين على تقديم مؤلفاتهم بفصول عن

١ - انظر / سيرة ابن هشام: ٢ / ٥٠

٢ - انظر / سيرة ابن هشام: ٢ / ٥٤ . . . والمعارف، ابن قتيبة: ص ٢٧ .

تاريخ المسيحية في المنطقة هو مجرد إيحاء للقراء بالتأثير المزعوم، لا دليلاً على صحة الأمر في نفسه. ومن المؤكد أن العرب الوحيدين الذين كان لهم احتكاك مع النصارى في الشام واليمن كانوا من التجار القرشيين الذين احتكروا تجارة الحجاز كلها. ومن الطبيعي أن الهدف الوحيد للتاجر عندما ينتقل إلى أوطان أخرى هو البيع والشراء لتحقيق المكاسب المالية التي تجشم السفر من أجلها. وهذا أمر معلوم وجار به سلوك التجار إلى يومنا هذا. ومن أدلته القوية أنه لا يوجد في أي مصدر خبر عن اهتمامات دينية لتاجر قرشي قدم الشام أو اليمن.

ورغم هذا، فإننا لا ننفي علم هؤلاء التجار - أو بعضهم - بمظاهر الحياة الاجتماعية، وبعض مظاهر الحياة الدينية المسيحية، لا عن سعي إلى تحصيل هذا العلم، بل بفعل المخالطة أثناء البيع والشراء أو التجوال. وهذا أحد تفسيرات وجود ألفاظ أجنبية في القرآن الكريم. ويجب ألا ننسى هنا أن مسيحيي المنطقة كانوا إما من الروم أو من غيرهم ممن يتكلم اللسان اليوناني أو اللاتيني أو السرياني، ولهذا فلم تكن هناك إمكانية لنقل أي معلومات عن ديانتهم إلى العرب، هذا إذا افترضنا أنهم من الدعاة إلى المسيحية أصلاً، وأن التجار العرب كانوا يبحثون عن معرفة هذا الدين، وقد كان العرب المسيحيون أعجز عن نقل هذه الكتابات بفعل عدم ترجمة أي نص ديني يهودي أو مسيحي إلى العربية إلا بعد انتشار الإسلام.

ويجب أن نضيف هنا أن أمر تمسح عرب الشمال أنفسهم لم يكن عامًا بل لقد ظلت الوثنية هي دينهم الأول، كما أن اعتناق بعض العرب لها لم يكن قديمًا بحيث يستطيعون أن يؤدوا معاني عقيدتهم إلى غيرهم، فنحن نعرف مثلاً أن دخول الحارث بن جبلة إلى المسيحية على المذهب اليعقوبي كان بعد زيارته للقسطنطينية سنة ٥٤٣ للميلاد. ولم يكن تمسح بعض عرب الحيرة بأكثر قدمًا، بل كان بالتأكيد أكثر حداثة إذ تم ذلك حوالي نهاية القرن السادس للميلاد [١].

---

١ - انظر في تاريخ المسيحية عند العرب / في الفكر الديني الجاهلي، د. محمد إبراهيم الفيومي: ص ٩٥.

وقد لاحظ جمهور المستشرقين عدم كفاية تبني الرأي المشهور حول ارتحال العرب للتجارة في إثبات نقلهم معلومات عن المسيحية إلى مواطنيهم المقيمين في قلب الصحراء، فأبدعوا فكرة - وأجمعوا عليها - انتقال التجار الهنود والفرس والعراقيين والشاميين والأحباش إلى شبه الجزيرة العربية من أجل القيام بشؤون تجارتهم. وأكدوا أن هذه المخالطة قد ولدت معرفة عربية بالديانات المختلفة، وخصوصًا الديانات التوحيدية. والحقيقة أنه لا يوجد أخطأ من هذا الزعم الذي تبناه المستشرقون وعلى رأسهم لامانسس الذي تعجب ساخرًا من خلو المصادر الإسلامية من أخبار وصول الأحباش (المسيحيين) و(الجريئين) إلى أسواق بلاد العرب، واستدل على استحالة ذلك بقيامهم بالاتجار مع الهند واليمن ومصر..

ومن الصحيح أن نقول: إن اليمنيين والأحباش كانوا يسيطرون فعلا على التجارة في المحيط الهندي، ولكن هذا لا يعتبر دليلاً على انتقالهم إلى الحجاز ولا إلى غيره من بلاد العرب، إذ إن الظروف الجغرافية كانت مختلفة تمامًا. وإذا كان الأحباش أو غيرهم سادة للبحر، فإن السيد الوحيد في صحراء العرب كان العربي البدوي الذي اعتمد بقاؤه على الغزو. وفي ظل تعرض عروض التجارة إلى السطو، ورجال القوافل إلى القتل أو الاستعباد فلم يكن أحد من الغرباء عن الجزيرة العربية يجرؤ على دخولها إلا إذا تم ذلك بحماية عربية. وهذا حال قافلة رجل - بل ملك - عربي مثل النعمان بن المنذر ملك الحيرة، الذي لم تكن تصل تجارته إلى عكاظ إلا في جوار عربي[1]. وفي ظل العداوة العربية للروم[2]، وعداوتهم الأشد للأحباش باعتبارهم غزاة ومحتلين لبلاد عربية، فلم يكن هناك أي سبيل لدخولهم بلاد العرب تجارًا.

ويجب أن نضيف هنا أن اليمنيين كانوا قبل حوالي مئة عام من مبعث النبي - ﷺ - يسيطرون على التجارة الصحراوية، ولكن قريشًا استحوذت على هذا النشاط

١ - انظر / سيرة ابن هشام: ١ / ١٨٤.

٢- لم يستطع الروم ولا الفرس في يوم ما غزو بلاد العرب. وقد أباد هؤلاء أكبر حملة جهزها الروم في تاريخهم لغزو العرب، وهي حملة (إليوس غالوس) في القرن الأول للميلاد. انظر / العرب قبل الإسلام، جورجي زيدان: ص ٢٦.

فأصبحت تتولى مسؤولية نقل البضائع من جنوب شبه الجزيرة إلى شمالها - وعكس ذلك - مروراً بالحجاز وغيره من بلاد العرب الداخلية [١] . ومن المؤكد أن سبب هذا التبدل يعود إلى الغزو الحبشي لليمن ، مما هيأ فرصة للقرشيين للقيام بهذا العمل . وهذا دليل آخر على عدم دخول الأحباش أصلاً إلى بلاد العرب ، ولا دخول اليمنيين حيث توقفت رحلاتهم إليها مدة طويلة من الزمن قبل البعثة .

٢ - أما بالنسبة لتأثير مساكنة اليهود والنصارى للعرب على الديانة العربية فإن في تنظيرات المستشرقين لإحداهما ، وهي اليهودية ، الكثير من الحقيقة . فلم يكن لليهود الذين استقروا في يثرب أو في غيرها رغبة في الدعوة إلى دينهم ، يقول ولفنسون : «وبقيت هذه البطون العربية على أديان آبائها القديمة . . فعدت من موالي اليهود [٢] ، ورغم أن عدداً قليلاً من عرب يثرب قد تهود [٣] ، إلا أننا نستطيع أن نتحدث عن تأثير عربي في اليهود لا العكس ، يقول ولفنسون : « وإذا وفقنا إلى التمييز بين يهود الحجاز والعرب من جهة الدين والعقلية ، فمن المتعذر أن نوفق للتمييز بين العنصرين من جهة الأخلاق والعادات والنظم والتقاليد الاجتماعية ؛ لأن اليهود الذين سكنوا في بلاد العرب لم يلبثوا أن تخلقوا بأخلاق العرب . . . ولا أعلم في تاريخ اليهود القديم إقليما تأثر فيه اليهود بأخلاق وعادات وتقاليد أبنائه إلى هذا الحد سوى إقليم الجزيرة العربية » [٤] .

والحقيقة أن جمهور المستشرقين لم يقفوا طويلاً عند اليهود ، بل كان تركيزهم على بحث الوجود المسيحي في أرض العرب . ولهذا أطنبوا في ذكر مسيحيي نجران رغم عدم وجود أي دليل على وجود ميل هؤلاء إلى التبشير ولا عن اتصالهم - بأي وجه كان - بالحجاز قبل انتشار الإسلام في شبه الجزيرة . أما بالنسبة لوجود عرب قرشيين أو حجازيين اعتنقوا المسيحية فلم يكن عاملاً قويًا في التعريف بها ، وهذا ما انتهى إليه

---

١ - انظر / موسوعة التاريخ الإسلامي ، د. أحمد شلبي : ٧/ ٢٨٩ .

٢ - في الفكر الديني الجاهلي ، د. محمد إبراهيم الفيومي : ص ٨٤ . نقلاً عن / تاريخ اليهودية في بلاد العرب : ص ٨٥ .

٣ - انظر / عهد النبي - ﷺ - إلى أهل المدينة في كتب التاريخ .

٤ - في الفكر الديني الجاهلي ، د. محمد إبراهيم الفيومي : ص ٨٤ . نقلاً عن / تاريخ اليهودية في بلاد العرب : ص ٨٥ .

بحث المستشرقين أنفسهم واستدلوا على هذه النتيجة بعددهم الضئيل، إذ لم يتجاوز أصابع اليد الواحدة.

ونحن نرى أن عدم تأثير هؤلاء العرب المسيحيين لا يعود للعدد، إذ ليس له هنا أي قيمة، بل إن معرفة مدى قيامهم بهذا الأمر أو عدمه يتأسس على قياس درجة علمهم بالنصرانية، وخصوصًا استعدادهم للدعوة إليها. ومن المؤكد أن علم هؤلاء بهذا الدين بقي ضعيفًا تمامًا، إذ إن واسطة التعلم- وهي إجادة اللغة السريانية أو غيرها من اللغات التي كتب بها العهد القديم - ظلت منعدمة فيهم إلا في حالة واحدة هي حالة ورقة - سنناقش هذا الأمر في حينه - الذي روي أنه كان يحسن الكتاب العبراني. أما بالنسبة لسعيهم للتبشير بما اعتنقوه فقد كان منعدمًا بحيث لا يوجد أي أثر يدل عليه. وإضافة إلى هذا الدليل السلبي فإننا نستطيع أن نستدل على ذلك بدليل إيجابي، وهو أن نقارن أحوالهم بأحوال الإبراهيميين من زملائهم الذين نقلت روايات متعددة اهتمامهم بالتذكير بالدين الإبراهيمي الموروث.

٣ - أما بالنسبة للكثير مما اختص به لامانس، مثل زعمه وجود الكثير من الحرفيين النصارى في مكة، فهو ليس أكثر من إلقاء للكلام على عواهنه. ويجب علينا هنا أن نناقش زعمه وجود جالية مسيحية حبشية كبيرة العدد في مكة جعلها (مؤسسة قريش العسكرية)، وقد فسر منشأها بوجود الكثير من العبيد في مكة. والحقيقة أن هذه النظرية تحتوي على أكبر الأخطاء الأكاديمية التي من الممكن أن يقع فيها باحث، بل هي تدل على استهتار كبير - أو تعمد فاضح - بالدراسات العلمية، ويتمثل ما قلناه في أن لامانس قد اعتمد على تفسير خاطئ لمصطلح (حبشة) أو (أحباش) أو (حبش) الوارد في المصادر الإسلامية، من أجل بناء وتأكيد تأثير مسيحي لهؤلاء (الأحباش) في مكة المكرمة. وواقع الحال أن هذه المصادر لا تعني بهذا المصطلح سكان الحبشة أي السود المنتمين إلى أرض الحبشة - أي إثيوبيا الحالية - بل أحد شيئين اثنين :

ا - كل أسود من الناس [1]. وعلى هذا المعنى، فلا يوجد أي مستند لزعم

---

١ - لسان العرب، ابن منظور: ٦ / ٢٧٨.

لامانس تأثير هؤلاء الحبش في بلاد العرب، إذ إن معنى اسمهم عند العرب لا يجعلهم من (مسيحيي الحبشة)، بل كل أسود من الناس سواء أكان يهوديًا أم مسيحيًا أم وثنيًا، وسواء أكان من الحبشة أم السودان أم النوبة.

ب - مجموعة أحياء من القارة، من بني الهون بن خزيمة بن مدركة. وقد أوضح لنا ابن منظور نسبهم فقال: «الأحابيش: أحياء من القارة انضموا إلى بني ليث في الحرب التي وقعت بينهم وبين قريش قبل الإسلام» كما بيّن سبب تسميتهم فقال: «فلما سميت تلك الأحياء بالأحابيش (من قبل تجمعها) صار التحبيش في الكلام كالتجميع»[١].

ومن الجلي أن (أحابيش) لامانس هم هؤلاء القوم من (القارة). نستدل على ذلك من إطنابه في الحديث عن قيامهم بدور عسكري كبير في قريش، ولذلك سماهم (مؤسسة قريش العسكرية). وهو الدور الذي قام به الأحابيش كما نصت على ذلك المصادر الإسلامية. وهو لم ينتبه إلى أن الأحابيش الذين قاموا بهذا الدور لم يكونوا من السود أصلاً، ولا هم بالغرباء عن الجزيرة العربية، بل هم من العرب الأقحاح إذ ينتهي نسبهم إلى خزيمة بن مدركة. والسر في تسميتهم هو اجتماعهم بالقرب من جبل قرب مكة اسمه (حبشي) من أجل التحالف مع قريش - بعد أن كانوا حربًا عليها -. قال ابن منظور: «وذلك أن بني المصطلق وبني الهون بن خزيمة اجتمعوا عنده - أي الجبل - فحالفوا قريشًا . . . فسموا (أحابيش قريش) باسم الجبل»[٢]. ومن الممكن مع هذا أن يرجع اسم هؤلاء العرب إلى أنهم ليسوا من قبيلة واحدة، فلما اجتمعوا مع بعضهم سموا (أحابيش)، وهذا أحد دلالات الكلمة في العربية.

وهكذا يتضح أن هؤلاء القوم الذين وجدناهم مع قريش، والذي شاركوا معها في غزوة أحد، وأوقعوا بأصحاب النبي - ﷺ - في الرجيع[٣]، لم يكونوا إلا عربًا وثنيين

---

١ - المرجع السابق.

٢ - المرجع السابق: ص ٢٧٩.

٣ - انظر / الروض الأنف، السهيلي: ٣/ ٢٢٤.

كغيرهم من قبائل العرب التي لم يكن للمسيحية ولا لليهودية أي أثر في حياتها الدينية، والتي لم تسع يومًا إلى استحداث أوضاع جديدة. وهذا شيء طبيعي تمامًا لا يستنكره المنطق العلمي [١]. ولذلك لم تأت أبحاث المستشرقين العملية التي هدفت إلى تأكيد هذا الأمر بأي نتيجة، قال الأستاذ ابن نبي: « جميع الأبحاث التي توجهت إلى الكشف عن هـذا التأثير المسيحي اليهودي في الوسط الجاهلي لم تأت بأية نتيجة إيجابية . . . » [٢]، بل إنها حققت نتيجة مفاجئة؛ لأنها قد « برهنت على عكس ما كان يريده » القائمون على ذلك من المبشرين والمستشرقين [٣].

ولهذا كله فمن الطبيعي تمامًا أن نؤكد بقاء الوثنية العربية مسيطرة على التوجهات الدينية للإنسان العربي، فانتشرت الآلهة الوثنية في كل أرض العرب، وانتشرت بيوت عبادتها في الشمال والجنوب من بلادهم ناهيك عن الحجاز. فوجدنا هذيل تتعبد لسُواع الذي نصبته قرب ينبع، وعبدت كلب وُدًا بدومة الجندل، وقدس بنو أنعم - من طيء - وغيرهم يَغُوث بجرش، وعبد الهمدانيون بأرض اليمن يَعُوق . . . وكان هبل وإسَاف ونائلة لقريش، وكانت العزّى لقريش وكنانة، أما اللات فكانت لثقيف، وعبد الأوس والخزرج مَناة [٤]. ونحب أن نضيف في هذا المقام أن القريشيين كانوا أكثر العرب اقتناعًا بدينهم الموروث، تدل على ذلك أمور كثيرة لعل من أهمها ابتداعهم (للتحمس) أي التشدد في ممارسة شعائر العبادات، حيث قالوا: نحن بنو إبراهيم، وأهل الحرم، وولاة البيت، وقطان مكة، فليس لأحد من العرب مثل حقنا ومنزلتنا. وكان من علامات هذا الفضل الذي ادعوه أنهم تركوا الوقوف على عرفة والإفاضة منها. وقد دخلت كنانة وخزاعة وبنو عامر بن صعصعة في ذلك، وكان لهم في التحمس شعائر وشرائع ليس هذا محل ذكرها [٥].

---

١ - السيرة المحمدية، محمد فريد وجدي: ص ٣٩ .

٢ - الظاهرة القرآنية: ص ٢٤٤ .

٣ - المرجع السابق: ص ٢٤٦ .

٤ - انظر / الروض الأنف، السهيلي: ١ / ١٠٢ .

٥ - انظر / سيرة ابن هشام: ٢ / ٢٤ . ومن المعروف أن النبي -ﷺ- كان في الجاهلية يقف بعرفة ويفيض منها.

المبحث الثاني

حياة محمد - ﷺ - قبل البعثة وصفاته

تمتد حياة النبي - ﷺ - لمدة ثلاث وستين سنة تتخللها الكثير من الأحداث التي تتبع الفكر الغربي المعاصر كل ملامحها. ونظراً لأن الكثير من هذه الأمور مما لا يهمنا في هذا البحث، كما أن منها سبق أو سيأتي ذكره في المباحث التالية، فسنتوقف هنا عند بعض الأحداث المهمة التي أولاها المستشرقون عنايتهم، وركزوا عليها دراساتهم، خصوصًا وهي أحداث لا يقف تأثيرها على مجال حياته عليه الصلاة والسلام باعتباره إنسانًا، بل تتجاوز ذلك إلى التأثير في فهمهم لموضوع النبوة الإسلامية، ومن هذه الموضوعات :

أ - اسم النبي عليه الصلاة والسلام وتاريخ ميلاده :

زعم عدد من المستشرقين أن النبي قد اتخذ اسمه بعد أن هاجر إلى المدينة، وعلم من النصارى أن اسم النبي الذي بشر به عيسى عليه السلام هو (محمد) [1]، ويخالف هذا الزعم ما علمه الناس بالاضطرار من أن اسم النبي الذي بعض في أرض العرب إلى العالمين هو محمد، وهو ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب بن كعب بن لؤي بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة. وهذا نسب صريح لم يتنازع فيه عالمان من علماء الإسلام. ومن الواضح أن رمي المستشرقين بشكوكهم في هذا الأمر يستجيب لزعمهم تعلم النبي - ﷺ - من النصارى في المدينة. وبغض النظر عن فساد كل ما قالوه في هذا الموضوع، فإن من أدلة بطلانه أن النبي - ﷺ - لم يكن العربي الوحيد الذي تسمى بهذا الاسم في التاريخ الجاهلي. وقد ذكر الإمام السهيلي - عن ابن فورك - أسماء ثلاثة تسموا به، وهم : محمد بن سفيان بن مجاشع، ومحمد بن أحيحة بن الجلاح، ومحمد بن حمران بن ربيعة [2] .

---

١ - انظر / مبحث نبوة محمد - ﷺ - في الفكر الغربي في القرن التاسع عشر في هذا الكتاب.

٢ - انظر / الروض الأنف : ١ / ١٨٢ .

وحاول المستشرقون التشكيك في تاريخ ميلاد النبي . وقد ذكر علماء السيرة أنه قد ولد عام الفيل، كما حددوا يوم وشهر مولده فجعلوهما الثاني عشر من ربيع الأول، كما طرح بعضهم يوم عشرين من هذا الشهر تاريخًا لهذا الميلاد . أما لامانس فإنه يتأخر عن هذا التاريخ بعشر سنوات على الأقل [١]، وذلك لكي يقف رأيه - حسب ما كان يهدف - حجر عثرة أمام الرأي الشائع عند المسلمين من أن الأنبياء يبعثون على رأس أربعين سنة . وقد ساير بروكلمان لامانس فكتب : « لسنا نعلم علم اليقين السنة التي ولد فيها النبي، والمشهور أن ولادته كانت حوالي سنة ٥٧٠ م، ولكن الذي لا يشك فيه أنها متأخرة عن ذلك بعض الشيء » [٢] . ورغم أننا نشك في علم أحد من الخلق بالتاريخ الدقيق - أي المحدد بالشهر والسنة - لمولده عليه الصلاة والسلام، إلا أن جميع الدلائل تؤكد مولده عام الفيل، أي الموافق لسنة أربعين قبل بعثته - أو ٥٣ قبل الهجرة - ونستدل على ذلك بمجموع الروايات التي تؤكده . إضافة إلى أن الحادث الذي اقترن به ميلاده كان حدثًا مهمًا في حياة الحجاز كله، وخصوصًا المكيين، وبالتالي فإن حفظه كان ميسورًا لكل أحد حتى إنه ليستحيل أن يشكك فيه باحث .

ب - حرفة النبي - ﷺ - قبل البعثة :

ومن الأمور التي بحثها الفكر الاستشراقي مسألة الأعمال التي اشتغل بها النبي - ﷺ - قبل البعثة . وقد شكك بلاشير - وغيره - في رعيه للغنم، واستدل على ذلك بأن أبا طالب كان غنيًا [٣] . وأمر رعيه الغنم في بني سعد معلوم في السيرة، كما أن رعيه لأهل مكة معلوم، فقد رواه الإمام البخاري وأورده أصحاب السير [٤] . وفي تفصيل روايات اشتغاله بهذا العمل - إضافة إلى أدلة أخرى - دليل واضح على فقر أبي طالب، إذ نصت الروايات على أنه عليه الصلاة والسلام كان يرعى على (قراريط) أي مقابل أجر زهيد لا يرضاه - بالطبع - إلا من كان محتاجًا إلى العمل .

١ - l'Islam croyances et institutions - p

٢ - تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٣٢ .

٣ - le probleme de Mahomet - p 182 .

٤ - انظر / سيرة ابن هشام: ١ / ٣٠٣ .

واهتم جمهور المستشرقين بعمله عليه الصلاة والسلام بالتجارة . وصرحوا بأنه كان يشتغل بهذه الحرفة منذ سني شبابه الأولى إلى غاية زواجه من السيدة خديجة على الأقل [١] . والحقيقة أن أمر عمل النبي -ﷺ- بالتجارة أو بغيرها لم يكن يعنيهم لذاته، بل لقد استخدموه من أجل تحقيق غرض آخر، وهو الزعم بكثرة تنقلاته إلى الشام واليمن، أي إلى مواطن انتشار المسيحية، ومن ثم الزعم بأنه كان يبحث عن تحصيل علم بالأديان وخصوصًا المسيحية؛ ولذلك اتصل بأحبار اليهود ورهبان النصارى [٢] . وكانت أدلتهم على هذا الاتصال جملة الروايات التي احتوتها السير عن رحلتيه إلى الشام، وقصة لقائه بالراهبين بحيرا وسرجيوس .

ونحب أن ننبه هنا إلى أن جمهور المستشرقين قد ظلوا يشككون في كل رواية وردت في السيرة، وخصوصًا في أخبار مرحلة ما قبل البعثة . وفي ضوء هذا فقد كان بإمكانهم أن يشككوا في الروايتين اللتين ذكرناهما، ولكنهم فضلوا إثارتهما واتخاذهما وسيلة (لإثبات) عدد من الاتصالات - لم يحددها أحد منهم - بين النبي واليهود والنصارى . كما يجب التنبيه هنا إلى أن رفض بعض المستشرقين - مثل اسبرنجر وكايتاني وبوهل - تصديق رواية بحيرا وغيره لا يعود إلى رفضهم فكرة الاتصال المزعوم، بل لأن المعطيات الحديثية « حول هذه النقطة مزدانة بالعناصر العجيبة مثل لقاء محمد مع الراهب بحيرا، ومن هنا استحال أن يعطي المستشرقون أي قيمة تاريخية لهذه المواد » [٣] . ومعنى هذا أنهم استخدموا هذه الروايات في تكوين نظرية تعلم النبي -ﷺ- من أهل الكتاب، مع تكذيبهم لصحتها . والهدف من هذا الإجراء واضح تمامًا، إذ إن ما أوردته كتب السيرة حول لقاء النبي -ﷺ- بالراهبين بحيرا وسرجيوس محدد العدد، معين الزمن، معروف المكان . وهي تحديدات تمنع المستشرقين من المبالغة في دراساتهم للموضوع، بينما تكذيب الروايات ذاتها مع فتح المجال لتكون آثارًا عن

١- connaitre l'Islam - L. Gardet - p 17 . et / Mahomet prophete et H. d'Etat - Watt - p 4

٢ - انظر / تاريخ الشعوب الإسلامية، بروكلمان: ص ٣٤ . وقصة الحضارة، ول ديورانت: / ١١ ٢٣ .

٣- le probleme de Mahomet - Blachere - p 30 .

رحلات النبي - ﷺ - يفتح مجالاً للتزيد من عددها، وتنويع أماكنها، والإيحاء بتعلمه عليه الصلاة والسلام أثناءها.

وأمر انتقال النبي - ﷺ - خارج حدود مكة المكرمة محفوظ في السير، التي لم تورد أكثر من سفرين قام بهما إلى الشام. وقد حدثت الأولى عندما كان عمره تسع سنوات حسب ابن إسحاق، واثنتي عشرة سنة حسب الطبري. وقد ورد في السير مقابلة راهب اسمه (بحيرا) لقافلة قريش وإطعامه لهم. والأهم من ذلك أنه عرف النبي - ﷺ - من علامات مادية مثل تظليل سحابة له عليه الصلاة والسلام، ومن أمور أخرى [١] . وقد زار محمد - ﷺ - الشام مرة أخرى في تجارة السيدة خديجة، وقابل في هذه المرة راهبًا آخر لم يسمه ابن إسحاق، وهو (نسطورًا) حسب ابن سعد. وأخبر هذا الراهب غلام السيدة خديجة (ميسرة) بنبوته عليه الصلاة والسلام [٢].

والحقيقة أن الكثير مما نقلته هاتان الروايتان من معلومات هو مظنة لشك كبير عند كل ناظر بعين النقد - عالم بما يجب لنبوة محمد وما يستحيل عليها - فيهما. وقد قام الأستاذ أصلان عبد السلام بدراسة ما أوردته السير في الموضوع، وأبدى تضعيفه التام للقائه عليه الصلاة والسلام بهذين الراهبين؛ وذلك لأن التناقض في الروايات الإسلامية واضحٌ، فبحيرا من يهود تيماء في رواية، وهو عند ابن إسحاق نصراني، والرحلة كانت مع أبي طالب مرة، ومع أبي بكر مرة أخرى، وأبو بكر هو الذي يتوجه إلى بحيرا في أخرى، وبحيرا هو الذي ينزل من صومعته في رواية أخرى، وهو يحذر أبا طالب من اليهود في رواية، ومن الروم في رواية أخرى، وعدد الروم ثلاثة في رواية، وتسعة في رواية أخرى. ثم إن القصة لو حدثت «لتواتر خبرها وانتشر في مكة وما حولها من القرى، فالقصة تقول إن مقابلة بحيرا للنبي كانت وهو ضمن قافلة تجارية، أي أنه لم يكن بمفرده، وأن الحديث كان أمام شهود من أهل مكة، وأن الحديث

---

١ - انظر / الطبقات الكبير، ابن سعد: ١ / ٧٥ . وسيرة ابن هشام: ١ / ٢٢٠ . وسيرة ابن كثير: ١ / ١٢١ .
٢ - المرجع السابق: ص ٨٢ . وسيرة ابن هشام: ٢ / ٦ .

كان مهمًا وخطيرًا أو غريبًا لا يمر عليه السامع مر الكرام، فقد أعلن بحيرا - كما تزعم الرواية - أنه سيكون سيد العالمين، وأن الله سيبعثه رحمة للعالمين »[١].

وقد أورد الإمام الترمذي رواية في الأمر، شكك في صحتها الشيخ محمد الغزالي - رحمه الله - وقال فيها الشيخ الألباني: « بل هي صحيحة . . . فقد أخرجها الترمذي من حديث أبي موسى، وقال: هذا حديث حسن. قلت: وإسناده صحيح كما قال الجزري، قال: وذكر أبي بكر وبلال فيه غير محفوظ. قلت: وقد رواه البزار فقال: وأرسل معه عمه رجلا »[٢]. ولكن يبدو جليًا من التحقيق الذي قام به الشيخ الغزالي تعليقًا على تصحيح الشيخ الألباني أن هذه الرواية ضعيفة، إذ ذكر فيها أبو بكر وبلال، والأول كان أصغر من رسول الله بسنتين، أما بلال فلعله لم يكن ولد في ذلك الوقت. إضافة إلى أن الحديث من مراسيل الصحابة فإن أبا موسى الأشعري إنما قدم المدينة في سنة خيبر[٣]، ومن المعروف أن الحادث وقع قبل الهجرة بحوالي أربعين سنة.

وعلى كل حال، فإن الثابت في الروايات الإسلامية أن النبي - ﷺ - لم يخرج من مكة إلا مرتين، الأولى وهو صبي، والثانية في سن الخامسة والعشرين. واستنتاج كثرة أسفاره استنادًا على هذه المادة العلمية فيه الكثير من المبالغة، وهذا هو منهج المستشرقين في بحث هذا الموضوع الذي زادوا فيه ما شاؤوا، وجعلوه مظنة لنشأة صراع نفسي عند النبي - ﷺ - فقال وات: « وقد كان له موهبة الإدارة التي كان من الممكن أن تسمح له بتسيير أعظم العمليات في مكة، ولكن كبار التجار أبعدوه عن محيطهم »[٤]. وواقع الحال أنه لا يوجد أي دليل على هذا الزعم؛ لأنه لا يوجد أي مانع من أن تذكر الروايات كثرة اشتغاله بالتجارة لو أن الأمر كان مطابقًا للحقيقة.

---

١ - دراسة نقدية في السيرة النبوية، أصلان عبد السلام: ص ٨٨، ٨٩.

٢ - فقه السيرة، محمد الغزالي، تعليق الشيخ الألباني: ص ٦٦.

٣ - المرجع السابق: ص ٦٦، ٦٧.

٤ - Mahomet prophete et H. d'Etat - p 14.

ويفسر تزيد المستشرقين في هذا الموضوع بحثهم الحثيث عن إيجاد علاقة بين النبي -ﷺ- وإقليم الشام حتى يتسنى لهم الزعم بتعلمه من اليهود والنصارى. إضافة إلى عدم قدرتهم على تصور عمل للنبي -ﷺ- بمجرد التوقف عند الحد الذي جاءت به الروايات مع أنه أمر متيسر، حيث لا يوجد ما يحول بين تقريرنا لحقيقة عدم مغادرة النبي -ﷺ- لوطنه إلا في المرتين اللتين ذكرتهما السيرة، والقول باشتغاله الدائم بالتجارة. ودليل هذا أن القرشيين لم يكونوا جميعًا من التجار المتنقلين إلى خارج إقليم مدينتهم، وفي هذه الحالة لا يمتنع أبدًا أن يكون النبي قد اشتغل بالتجارة وهو مقيم ببلده، أي أنه كان يوكل لغيره أمر جلب السلع من خارج مكة ليبيعها هو بعد ذلك، وهذا إجراء مشهور حينذاك كما يدل عليه خروج قريش لحماية (أموالها) التي كانت مع أبي سفيان في غزوة بدر الكبرى.

ج - مسألة أمية النبي عليه الصلاة والسلام :

عني الفكر الاستشراقي اعتناءً خاصًا ببحث مسألة (أُمّيّة) النبي -ﷺ- حتى أنه ليندر ألا يعرض لها أحد المستشرقين بالبحث الجاد أو العرضي، رغم عدم تأثير إثبات هذه الصفة أو نفيها عنه على نظريتهم في نبوته عليه الصلاة والسلام كما سيتبين في الفصل التالي. ولا يعني هذا بالضرورة ما قد يتبادر إلى الذهن من أنهم مجمعون على إثبات علمه بالقراءة والكتابة، بل لقد ذهب قسم منهم إلى تبني النظرة الإسلامية في الموضوع، والمتمثلة في تأكيد أمّيّته، ومن هؤلاء أماري، وكازيميرسكي، ومونتيه الذين ذهبوا إلى ذلك في ترجماتهم للقرآن الكريم، إضافة إلى ول ديورانت الذي قال : «ولكن يبدو أن أحدًا لم يعن بتعليمه القراءة والكتابة، ولم تكن لهذه الميزة قيمة عند العرب في ذلك الوقت، ولهذا لم يكن في قبيلة قريش كلها إلا سبعة عشر رجلاً يقرؤون ويكتبون. ولم يعرف عن محمد أنه كتب شيئًا بنفسه، وكان بعد الرسالة يستخدم كاتبًا خاصًا، ولكن هذا لم يحل بينه وبين المجيء بأشهر وأبلغ كتاب في اللغة العربية، أو على تعرفه لشؤون الناس تعرفًا قلما يصل إليه أرقى الناس تعليمًا »[1] .

---

١ - قصة الحضارة : ١١ / ٢١ .

وفي مقابل هذا الرأي الذي لم يسانده إلا القلة، ذهب جمهور المستشرقين إلى تأكيد علمه عليه الصلاة والسلام بالقراءة قبل الوحي إليه. وقد استدلوا على ذلك بما يلي :

١ - استنتج جملة من المستشرقين من حال شيوع التجارة بمكة واشتغال النبي -ﷺ- بالتجارة تعلمه. ومن الذين ذهبوا إلى ذلك وات، قال : « ورغم أن الإسلام الأصولي يقرر أن محمداً كان لا يعرف القراءة والكتابة، إلا أن هذه المعلومة مشكوكٌ فيها بالنسبة للعلماء الغربيين المحدثين؛ لأنها تبدو موضوعة من أجل إبراز الطابع المعجز لوجود القرآن، وهو عمل لا يستطيع أمي أبداً أن ينجزه. وعلى العكس نجد أن عدداً كبيراً من المكيين كان يعرف القراءة والكتابة، ولذلك يفترض أن تاجراً نشيطاً كمحمد كان يتوافر على حظ من هاته الفنون »[١]. وإذا كان وات غير قاطع في استخدامه لهذا الدليل فقد وجد من المستشرقين من كان مطمئنًا تمامًا إليه، ومن هؤلاء رودلف الذي تشبع بعبارات لامانس فقال : « أما السؤال عن معرفته بالقراءة والكتابة ففي استطاعتنا أن نجيب عنه بالإيجاب، وليس من السهل أن نفترض فيه الأمية . . . فإن (مكة) كانت تضطرب بالتجارة، وتعج بالحياة المالية، ويدلى فيها بالمحاضرات والبحوث »[٢].

٢ - وقد استدل عدد من علماء المستشرقين بجملة من الروايات الواردة في كتب الحديث والسير. ومن هؤلاء وات الذي رجع إلى روايات بدء الوحي التي نقلها الأئمة ابن إسحاق والبخاري ومسلم، واستنتج منها ما أكد به ما ذهب إليه من علم النبي -ﷺ- بالقراءة والكتابة، قال : « تتضمن الرواية المتعلقة بسورة العلق عدة أشكال . . . ويجب تفسير قول محمد (ما أقرأ) في رده على قول الملك (اقرأ) ب(لا أستطيع القراءة) أو(التلاوة). يتضح لنا ذلك من وجود رواية - عند البخاري - تقول : (ما أنا بقارئ). وفي التمييز عند ابن هشام بين (ما أقرأ) و(ماذا أقرأ) حيث التعبير الثاني لا يمكن أن يعني إلا (ماذا أتلو)، وهذا هو المعنى الطبيعي لقوله (ما أقرأ). ويبدو

١ - Mahomet prophete et H. d'Etat - p 37 .

٢ - انظر / حقيقة كتاب صلة الإسلام باليهودية والمسيحية، أبو المجد أحمد : ص ١٤ .

من المؤكد تقريبًا أن المفسرين التقليديين اللاحقين تجنبوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات ليجدوا أساسًا للعقيدة التي تريد أن محمدًا لم يكن يعرف الكتابة . وهذا عنصر رئيس للتدليل على طبيعة القرآن المعجزة » [١] .

ولم يحقق جولدزيهر المسألة، بل اكتفى بتقرير علم النبي - ﷺ - بالقراءة معتمدًا على أخبار لا وجود لها في المصادر، حيث زعم نصها على تدوين النبي - ﷺ - لبعض الأحاديث [٢] . ولم تكن هذه حال بلاشير الذي كان أكثر المستشرقين اهتمامًا بالروايات الإسلامية في الموضوع، والتي جعلها تدل دلالة قاطعة على تعلم النبي، وقد ردد هذا الرأي بأسلوب واحد - تقريبًا - في كل مؤلفاته، كما أثبته في ترجمته للقرآن الكريم، وهو يقول في (مدخل إلى القرآن) : « ويجب علينا هنا أن نعطي قيمة أكبر لبعض الروايات المتناثرة في الحديث، فهكذا نرى سهيل بن عمرو، ممثل قريش في عقد صلح الحديبية، يعترض على محمد عندما ابتدأ يملي على كاتبه الافتتاحية الإسلامية (بسم الله الرحمن الرحيم)، وقال له : اكتب كما كنت تكتب من قبل (باسمك اللهم) » [٣] .

ورغم أنه كتب تعليقًا في هامش الصفحة يوضح فيه أن معنى قول سهيل (اكتب) قد يكون (استكتب) أو (امل) إلا أنه كان قاطعًا في الاستدلال بهذه الحادثة في متن كتابه فقال : « ومن البديهي أن سهيلاً هنا يشير إلى بعض كتابات محمد بيده قبل هجرته من مكة، وربما قبل البعثة » [٤] . وأكثر إقناعًا حسب بلاشير جملة الأحاديث « التي تصور لنا النبي، أثناء احتضاره، يطلب عظم كتف أو عرقًا - حسب روايات أخرى - ومحبرة لكي يكتب وصيته السياسية . ولم يندهش أحد من طلبه الذي لم تتم تلبيته إلا لاعتراض أبي بكر وعائشة حتى يتم عزل علي بن أبي طالب » [٥] .

١- محمد في مكة : ص ٨٥ .

٢ - انظر / . etudes sur la tradition islamique - p 242

٣- . Introduction au Coran - p 7 . et / le probleme de Mahomet - Blachere - p 32

٤ - المرجع السابق .

١ - السابق . وزعم بلاشير أن أبا بكر وعائشة رضي الله عنهما قد منعا النبي - ﷺ - من تدوين ما يشاء مجرد افتراء على المصادر وعلى الحقيقة، كما سنبين في حينه .

٣ - وقد استخدم بعض المستشرقين القرآن الكريم لإثبات معرفة النبي - ﷺ - بالقراءة، ومن هؤلاء بلاشير الذي استند على قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾﴾ [الفرقان: ٥].

والملاحظ أن عددًا كبيرًا من المستشرقين لم يتوقف عند هذا الحد من البحث، بل ذهب يناقش الأدلة التي استخدمها العلماء المسلمون في النص على أميّة النبي - ﷺ - وقد أكد جمهورهم على أن السبب الرئيس لتأكيدهم الأمّيّة كان يهدف إلى إثبات النبوة المحمدية، وذلك عن طريق إثبات المعجزة التي تتأكد بالمقابلة بين جهله بالقراءة والكتابة وبين إتيانه مع هذا بكتاب احتوى على علم لا يوجد له مثيل [١]. وكانت وسيلة المسلمين إلى ذلك - حسب ما ذهب إليه المستشرقون - هي الميل إلى تفسير كلمة (أمّي) الواردة في القرآن بمعنى: (الجاهل بالقراءة)، بينما معناها «يجب أن يعني شخصًا ينتسب إلى جماعة ليس لها كتاب منزل، أي لا يعرفون الكتب السماوية، ولا ما فيها» [٢].

وأوضح بلاشير مرجع المسلمين في تفسير كلمة (أمي) بالجاهل بالقراءة، وجعله حديثًا مأثورًا عن النبي - ﷺ - وهو: «نحن أمّة أمّيّة لا نكتب ولا نحسب ...». وأكد بعدها أن كل كلمة (أمي) في القرآن «تعين العرب الكفار الذين - على العكس من اليهود والنصارى - لم يتلقوا أي رسالة، وبالتالي فقد كانوا يجهلون الشرائع السماوية» [٣]. وقد أدى البحث العقدي واللغوي بالأب لامانس إلى توضيح مصدر هذه الكلمة الذي جعله كلمة (أمة) التي كان اليهود يعينون بها «شعوب الأرض جميعًا ... وذلك في مقابل الإسرائيليين، أبناء الله وأحباؤه» [٤].

---

١ - هذا هو رأي وات كما هو واضح من النصوص الذي نقلناها عنه قبل قليل.

٢ - الإسلام منهج حياة، فيليب حتي: ص ٢١.

٣ - Introduction au Coran - p 7 . et / le probleme de Mahomet - Blachere - p 32 .

٤ - l'Islam croyances et institutions - p 38 .

والحقيقة أن مناقشة هذه الآراء يحتاج إلى توضيح أن الفكر الاستشراقي لم يبتدع فكرة تعلم النبي -ﷺ- ابتداعًا، بل لقد سبق إلى ذلك بعض العلماء المسلمين الذين تبنوا القول بتعلم النبي بعد البعثة. ومن هؤلاء الشعبي، وابن أبي شيبة، وأبو ذر الهروي، وأبو الفتح النيسابوري، وأبو الوليد الباجي، والألوسي، والسيد المرتضى . . . وغيرهم. وقد كان اعتماد هؤلاء العلماء على قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [**العنكبوت**: ٤٨] إضافة إلى الحديث الذي ورد فيه طلب النبي -ﷺ- ما يكتب به عند احتضاره[1].

ويتبين مما سبق أن بعض الأدلة التي استخدمها المستشرقون المعاصرون في تأكيد صفة التعلم للنبي -ﷺ- قد سبق للعلماء المسلمين استخدامها للاستدلال على تعلمه بعد البعثة. ويدل هذا على أنهم قد وجدوا إمكانية لتبني هذا الرأي في الروايات التي بلغتنا ذاتها، وهو الأمر الذي وافقهم فيه بعض الباحثين المسلمين المعاصرين، ومنهم الأستاذ مطهري الذي قال: «أما مسألة قراءته في عصر البعثة فلا يمكن نفيها جزمًا، وإن كنا لا نملك دليلاً قطعيًا على قراءته فيه، بل يخالف ذلك أكثر القرائن»[2]. وكان الشيخ الزرقاني كان أكثر اقتناعًا من مطهري بأدلة القائلين بقراءته عليه الصلاة والسلام بعد أن لم يكن يقرأ، وإن لم يجزم بذلك، قال: «ونحن إذا استعرضنا حجج هؤلاء وهؤلاء نلاحظ أن أدلة أميته -ﷺ- قطعية يقينية، وأن أدلة كونه كتب وخط بيمينه ظنية . . . ثم إن التعارض ظاهر فيما بين هذه وتلك، غير أنه تعارض ظاهري يمكن رفعه بأن نحمل أدلة كتابته على أخريات حالاته، وذلك جمعًا بين الأدلة، أما لو لم يمكن الجمع فلا مشاحة حينئذ من قبول القطعي»[3].

١- انظر/ فتح الباري، ابن حجر العسقلاني: ٧/ ٤٩٨ . . . ومناهل العرفان، الزرقاني: ٢/ ٣٤٦ . . . والنبي الأمي، مرتضى مطهري: ص١٥ . . .

٢ - أمية النبي: ص ٢١ .

٣ - مناهل العرفان: ٢/ ٣٦٧ .

وعند النظر، فإنه لا يوجد أي فرق بين ما تبناه هذا القسم من علمائنا وما ذهب إليه علماء المستشرقين الذي كانوا - فيما يخص هذا الموضوع - أكثر انسجامًا مع أنفسهم، إذ استدلوا على علمه عليه الصلاة والسلام بالقراءة من الأخبار التي وردت كلها عن المرحلة المدنية، واستنتجوا منها عدم أميته مطلقًا. وهذا شيء طبيعي تمامًا، فإن الشخص لا يتحول من أمّيّ إلى قارئ بين عشية وضحاها. ويتأكد هذا عندما نعلم خلو المصادر من ذكر أي مادة علمية حول كيفية تحقيق النبي -ﷺ- هذا الانتقال، وهي مادة كان من المفروض وجودها لو تبنينا الرأي القائل بتعلمه بعد البعثة. ويؤدي بنا ما قررناه هنا إلى موافقة ما ذهب إليه المستشرقون في أمر آخر، وهو تأكيدهم أن السبب في قول المسلمين بأمية النبي -ﷺ- يرجع إلى بحثهم عن معجزة تؤكد إلهية الوحي القرآني [١].

ولابد أن ننبه هنا بشكل خاص إلى أن بحث علمائنا عن إثبات معجزة للنبي -ﷺ- يكون دليلها تحول النبي -ﷺ- من رجل أمي إلى عالم بالقراءة هي التي دفعتهم إلى أن يجعلوا الأحاديث المشكلة الواردة في الباب دليلاً على هذا التحول. وإننا نؤكد هنا أنه لولا هذا الغرض لما فهموا منها ما فهموه؛ لأنها لا تدل البتة على ذلك، كما سنبين في حينه. ومن هذه الأحاديث ما أورده الشيخان، قال الإمام البخاري: « . . . لما صالح رسول الله -ﷺ- أهل الحديبية كتب علي بن أبي طالب رضوان الله عليه بينهم كتابًا، فكتب (محمد رسول الله)، فقال المشركون: لا تكتب (محمد رسول الله)، لو كنت رسولاً لم نقاتلك، فقال لعلي: امحه، قال علي: ما أنا بالذي أمحاه، فمحاه رسول الله -ﷺ- وصالحهم » [٢]. وأكثر إشكالاً من الحديث السابق ما أورده الإمام البخاري عن البراء بن عازب، قال: « . . . فلما كتبوا الكتاب كتبوا: هذا ما قاضى عليه (محمد رسول الله)، فقالوا: لا نقر بها فلو نعلم أنك

١- انظر / مفاتيح الغيب، الرازي: مج ٨ - ج ١٥ - ص ٢٠ . . . وغرائب القرآن، نظام الدين القمي: ٣/ ٣٢٨.

٢- صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب كيف يكتب (هذا ما صالح): مج ٢ - ج٣ - حديث ٢٦٩٨ - ص ٢٣٠. وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية: مج٦ - ج١٢ - حديث ٩٠ - ص ١١٤.

رسول الله ما منعناك، لكن اكتب (محمد بن عبد الله)، قال : أنا رسول الله وأنا محمد بن عبد الله، ثم قال لعلي : امح (رسول الله)، قال : لا والله لا أمحوك أبدًا، فأخذ رسول الله -ﷺ- الكتاب فكتب : هذا ما قاضى محمد بن عبد الله »[١].

وقد أضاف السيد المرتضى إلى الأحاديث السابقة حديث الدواة والكتف[٢]. وقد أورده الإمام البخاري عن ابن عباس، قال : « لما حضر رسول الله -ﷺ- وفي البيت رجال فقال النبي -ﷺ- : هلموا أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعده، وتنازعوا عنده وكثر اللغط، فقال لهم عليه الصلاة والسلام : قوموا »[٣]. والخبر عند ابن سعد أكثر تفصيلاً إذ ورد فيه عن ابن عباس : « اشتكى النبي -ﷺ- يوم الخميس . . . فقال : ائتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعده أبدًا، فقال بعض من كان عنده : إن النبي ليهجر، قال: فقيل له : ألا نأتيك بما طلبت؟ قال : أو بعد ماذا ؟ قال : فلم يدع به »[٤].

وإن محاولة فهم هذه الروايات فهمًا سليمًا يوجب أن نستبعد فكرة الإعجاز في كونه عليه الصلاة والسلام أميًا، وأن نرد الأمر كله إلى طبائع الأشياء، إضافة إلى وضع المسألة في إطار كلي يشملها، ويشمل غيرها من الروايات التي يبدو بوضوح نقلها للحقيقة في الأمر الذي نبحثه. ولتطبيق هذا المنهج نحتاج إلى العودة إلى فكرة المستشرقين الذين استنتجوا من انتشار التجارة بمكة فكرة شيوع الكتابة بها، والذين انتقلوا من شيوع الكتابة إلى تقرير معرفة النبي -ﷺ- بالقراءة. ويجب أن نؤكد هنا أنه لا توجد علاقة بين مقدمة هذا الاستدلال ونتيجته، إذ لا يلزم من شيوع الكتابة ببلد أن يكون أهله جميعًا متعلمون. والملاحظ أننا إذا توقفنا عند هذا الحد، فإننا نجد أن ما قرره وات وغيره لا يؤدي إلى أكثر من فتح (احتمال) تعلمه عليه الصلاة والسلام. ولكننا

---

١ - المرجع السابق: حديث ٢٦٩٩ - ص ٢٣٠ . وأورده ابن جرير مع بعض الاختلاف في اللفظ. انظر / تاريخ الطبري: ٢ / ١٢٣، ١٢٤ .

٢ - انظر / النبي الأمي، مرتضى مطهري: ص ١٦ . نقلاً عن / بحار الأنوار: ١ / ١٣٥ .

٣ - صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي: ٦ / ٢٩، حديث ٤٣٣ .

٤ - الطبقات الكبرى: ٢ / ٢٤٢ .

إذا تعمقنا في البحث فإننا نجد هذا الاحتمال يسقط من تلقاء نفسه، إذ لا يوجد أي دليل علمي يسنده، بل إن كل الأدلة تؤدي إلى بطلانه. ومن الواضح أن منهج المستشرقين هنا منهج معوج إذ استندوا إلى استنتاج للأزرقي في تأكيد شيوع الكتابة بمكة، إذ ذكر «أن بلدًا مثل مكة كانت تكثر فيه التجارة، ولذلك ما كان يخلو من كثيرين يكتبون ويقرؤون، فالتجارة تحتاج إلى الحساب، والحساب يحتاج إلى تدوين »[1]. وتركوا الكثير من الأخبار الموثوقة التي تعرض لأمر التعلم بمكة في زمن البعثة. ورغم أن أبا الوليد أحمد بن محمد الأزرقي - ت ٢١٩ هـ - يعتبر مؤرخًا موثوقًا لأخبار مكة المكرمة إلا أن استنتاجه يبقى مجرد استنتاج لا يعتمد على مادة علمية، إضافة إلى أنه يخالف ما اشتهر بين العلماء من أن مكة لم تكن تضم في ذلك الزمان أكثر من سبعة عشر رجلاً يقرؤون ويكتبون، وهو عدد ينافي وصف (كثيرين) الذي ورد عنده.

والحقيقة أن التعلم في أرض الحجاز، في ذلك الزمان، لم يكن بالأمر الشائع ولا بالقضية المهمة التي يقصد الناس إلى تحصيلها، إذ كانوا يعتمدون - كما هو معلوم - على الحفظ في الصدور. وحتى التجارة فما كانت تحتاج بالضرورة إلى تدوين؛ لأنها لم تكن بهذه السعة التي شهدتها التجارة الحديثة. إضافة إلى أن معاملات كل تاجر لم تكن تتعدى أمواله وأموال بعض المضاربين، ولم تذكر لنا المصادر رواية عن معاملة تجارية تمت بواسطة التدوين. وفي ظل هذه الظروف فلم يكن من الضروري أن يتعلم النبي - ﷺ - القراءة والكتابة لتسيير شؤونه التجارية. إضافة إلى ما سبق فإن المتعلمين من أهل مكة والمدينة كانوا معروفين مشهورين بين الناس باختصاصهم بهذا الفن، فقد ذكرت المصادر أسماء السبعة عشر مكيًا العارفين بالقراءة، كما أوردت أسماء المدنيين، إضافة إلى عدد من النساء المتعلمات، وهذا دليل قوي على (قلة) المتعلمين في الحجاز آنذاك.

والملفت للنظر أن الوحي قد ظل يتنزل على النبي - ﷺ - مدة عشرين سنة كاملة،

---

١ - انظر / بحث جديد عن القرآن، محمد صبيح: ص ٦٩ . و دائرة المعارف الإسلامية: ٢ / ٤٠، مادة الأزرقي.

ولكنه لم يشاهد يومًا وهو يحمل أداة لتدوين القرآن مع أنه كان أحب الأشياء إلى قلبه. وقد فسر لنا بلاشير ذلك بأنه إجراء قصد به التمييز بين نفسه وأصحابه، أو أنه لم يكن يجيد الكتابة بشكل كاف. ولكن هذا الزعم لايفسر عدم تدوين النبي - ﷺ - لشيء من القرآن حتى في غياب كتابه، بل إنه كان ينتظر حضور أحدهم من أجل أن يملي عليه ما أراد كتابته. وأكثر دلالة مما ذكرناه أن الوحي كان يتنزل عليه بالليل، وفي السفر، وقد كان من البديهي تمامًا أن يسجل القرآن بيده في هذه الحالات لو كان عارفا بالكتابة، ولكنه لم يُشاهَد وهو يدون آية في صحيفة، ولو مرة واحدة.

وشبيه بهذا في الدلالة على أمية النبي - ﷺ - اتخاذه كتبة لتدوين مراسلاته إلى الدول والإمارات المحيطة بأرض العرب، إضافة إلى تسجيل عهوده ومواثيقه ورسائله إلى أمرائه، ولم يحدث مرة أن تولى بنفسه تدوين شيء من هذه الأمور. ومن المعلوم أنه لو حدث شيء من هذا القبيل لعم العلم به بين الناس، فلما سكتت الروايات عن ذلك كان دليلاً قويًا على عدم حدوثه.

وقد ساندت الكثير من الروايات الموثوقة إثبات صفة جهل النبي - ﷺ - بالقراءة، ومن ذلك ما أورده البخاري في صلح الحديبية، قال: « . . . فجاء سهيل بن عمرو فقال: هات اكتب بيننا وبينكم كتابًا، فدعا النبي - ﷺ - الكاتب، فقال النبي - ﷺ - : اكتب (بسم الله الرحمن الرحيم)، قال سهيل: أما الرحمن فوالله ما أدري ما هو، ولكن اكتب (باسمك اللهم) كما كنت تكتب، فقال المسلمون: والله لا نكتبها إلا (بسم الله الرحمن الرحيم)، فقال النبي - ﷺ - : اكتب (باسمك اللهم)، ثم قال: هذا ما قاضى عليه محمد (رسول الله)، فقال سهيل: والله لو كنا نعلم أنك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك، ولكن اكتب (محمد بن عبد الله)، فقال النبي - ﷺ - : والله إني لرسول الله وإن كذبتموني، اكتب: (محمد بن عبد الله) . . »[١]. وقد ورد في سيرة ابن إسحاق مثل ذلك، وتعين فيها - وفي روايات أخرى - الكاتب فجعلته علي بن أبي طالب[٢].

١ - صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد: مج ٢ - ج٣ - حديث ٢٧٣١ - ص ٢٤٤ .

٢ - سيرة ابن هشام: ٤ / ٢٨٤ . . . وسيرة ابن كثير: ٢ / ٦١ .

ويبدو أن بعض العلماء المسلمين وجمهور المستشرقين لم يحكموا ما اشتهر بين الناس، ودلت عليه الروايات الصريحة السابقة من أمر أمية النبي -ﷺ- في فهم الأخبار التي اعتمدوا عليها، والتي قد توحي ألفاظها بتعلمه عليه الصلاة والسلام، مع أن البحث العلمي الحقيقي يوجب أن نحتكم إلى قطعي الدلالة في فهم الظني. وفي هذا الخصوص، فقد وردت روايات كثيرة تجعل عليًا يتولى كتابة صحيفة عهد الحديبية من بدايتها إلى نهايتها. كما وردت روايات أخرى تجعله يدل الرسول -ﷺ- على مكان الكلمة التي تقرر محوها، فقد أورد الإمام مسلم: « . . . فقال له المشركون: لو نعلم أنك رسول الله اتبعناك، ولكن اكتب: (محمد بن عبد الله)، فأمر عليًا أن يمحوها، فقال علي: والله لا أمحاها، فقال رسول الله -ﷺ-: أرني مكانها، فأراه مكانها فمحاها، وكتب: (ابن عبد الله) . . . »[1].

وننبه هنا إلى أن الكثير من الأحاديث تروى بالمعنى، ولذلك فيجب ألا يتوقف الباحث عند ألفاظ مثل هذه الأحاديث، بل عليه أن يضع نصوصها في إطار علم الراوي بأمر ما، وخصوصًا علم المروي له لهذا الأمر بالذات. وقد كان جميع رواة هذه الأخبار يعلمون أميته عليه الصلاة والسلام، ويعلمون أن عليّاً هو الذي تولى كتابة الصحيفة كما دلت على ذلك غيرها من رواياتهم. أما المتلقون لهذه الروايات فقد كانوا يعلمون مثلما يعلمه الرواة من أمر جهله بالقراءة، ولهذا فقد وضعوا الروايات في إطارها الطبيعي، وفهموا من نص بعض الأحاديث على (فمحاه رسول الله -ﷺ- وكتب) - حسب رواية الإمام البخاري - أمرًا واحدًا، وهو أن هذه رواية بالمعنى، وأنها تحتوي على إحالة إلى الروايات الأخرى من أن عليًا هو الذي دل النبي -ﷺ- على الكلمة المراد حذفها، وقد تولى النبي -ﷺ- بنفسه هذه المهمة التي رفض كاتبه القيام بها، ثم أعاد له الكتاب ليتم تدوين العهد .

وهناك نص شهير اعتمد عليه بعض علمائنا وجمهور المستشرقين في القول بتعلمه عليه الصلاة والسلام، مع أن النظر السليم فيه يجعله غاية في الدلالة على ما علمناه

---

١ - صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية: مج٦ - ج١٢ - حديث ٩٢ - ص ١١٥ .

يقينا من أميته. أما هذا النص فهو: «... قال لعلي: امح (رسول الله)، قال علي: والله لا أمحوك أبدًا، فأخذ رسول الله -ﷺ- الكتاب و(ليس يحسن يكتب) فكتب... »[1]. وقد جعل بعض المسلمين من نص الرواية على (عدم إحسانه) عليه الصلاة والسلام للكتابة، ثم من إيرادها للفعل (فكتب) دليلاً قويًا على حصول معجزة جديدة له، أي أنه تحول من رجل أميّ إلى قارئ، وذلك ليلزم سهيل بن عمرو الحجة[2]. والحقيقة أن الرواية لا تدل على أي معجزة، بل على مجرد إدراج هو قوله: (وليس يحسن يكتب)، وذلك تنبيهًا من أحد الرواة على أن النبي -ﷺ- كان رجلاً أميًا، وأن فعل (فكتب) لا يجوز أن يرد عليه، بل على كاتب الصحيفة.

وأضعف ما اعتمد عليه المستشرقون في تأكيد ما زعموه هو قوله عليه الصلاة والسلام عند احتضاره: «ائتوني بدواة وصحيفة أكتب لكم كتابًا لا تضلوا بعده أبدًا...»، ذلك أن لفظ (أكتب) لا يدل مطلقًا على أنه سيتولى بنفسه الكتابة، بل فقط على أنه أراد أن يملي شيئًا على أحد الكتبة، ويدل على هذا المعنى أنه ما شوهد يومًا وهو يدون كتابًا، بل كان يتولى كل مراسلاته وعهوده أصحابه الكتبة، وكذلك الأمر ها هنا. ويتقوى هذا الدليل إذا علمنا أن صيغة (كتب) يجب أن تفهم حسب المقام، فإذا قيل مثلاً: كتب الملك (فلان) إلى أميره (فلان) بكذا وكذا... فإن جميع الناس يفهمون أن الأمر لا يتعلق برسالة خطية، بل بإملاء.

أما بالنسبة لرواية بدء الوحي التي استدل بها المستشرق وات فإنها لا تدل على ما ذهب إليه، بل إنها من الأدلة القوية على أميته عليه الصلاة والسلام. لقد جعل وات قول النبي - كما جاء عند ابن إسحاق - للملك الذي كان يطلب منه القراءة (ما أقرأ) استفهامًا عن المقروء لا نفيًا للقراءة. وقد استدل على فهمه بقوله صلى الله عليه وسلم بعدها: (ماذا أقرأ؟) التي دلت عنده على عدم أميته، بدليل استفهامه عن المقروء.

---

١ - صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب عمرة القضاء: مج ٣ - ج٥ - حديث ٤٢٥١. وتاريخ الطبري: ٢ / ١٢٣، ١٢٤.

٢ - انظر / روح المعاني، الألوسي: ١١ / ٦.

ومن الواضح أن المنهج الذي اعتمده وات في بحث هذه المسألة منهج قاصر تمامًا؛ لأنه لم يعط أي قيمة لروايات الشيخين التي تنص صراحة على الأمية، فقد ورد في الصحيحين: (ما أنا بقارئ) عوض (ما أقرأ) التي جاءت في السيرة. وأكبر من هذا في الخطأ أن وات لم يعط لنفسه فرصة القراءة التامة لرواية إمام السيرة التي تنص صراحة على الأمّيّة، إذ ورد فيها - مباشرة بعد العبارة التي اقتطعها هذا المستشرق - قوله عليه الصلاة والسلام: « ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي »[1]. وهذا دليل على أن قوله: (ماذا أقرأ؟) هو استفهام فعلاً - كما هو واضح - ولكنه في الوقت نفسه يعتبر دليلاً على أن النبي لم يكن يحسن القراءة، ذلك أنه قد أوضح بنفسه أن طلبه من الملك تعيين ما يطلب منه قراءته لم يكن إلا لخوفه من أن يعود إلى خنقه، كما حدث في كل مرة أنكر فيها معرفته للقراءة قبل ذلك.

وقد اختص العلماء المسلمون بالاستشهاد على أميته عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ** ﴿٤٨﴾﴾ [**العنكبوت**: ٤٨] وقوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً** ﴿٥﴾﴾ [**الفرقان**: ٥] .إضافة إلى قوله: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴿١٥٧﴾﴾ [**الأعراف**: ١٥٧]. وسنناقش فيما يلي كل هذه الأدلة:

أ - مناقشة الدليل القرآني الأول: لم يلتفت جمهور علمائنا إلى تفسير كلمتي (كتاب) و(تتلو) الواردتين في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ** ....﴾، بل انصرفوا مباشرة إلى استخراج معنى أمية النبي - ﷺ - من قوله في الآية: ﴿**وَمَا كُنتَ تَتْلُو** ..﴾ الذي استفادوا منه نفي القراءة عن النبي نفيًا مطلقًا. ويرجع هذا إلى أنهم اطمأنوا إلى أن معنى كلمة (أمي) الوارد في سورة الأعراف

---

١ - سيرة ابن هشام: ٢ / ٧١ . وسيرة ابن كثير: ١ / ١٩١ .

والبقرة . . . وغيرها هو الجاهل بالقراءة والكتابة . ويدل على ما ذكرناه أنهم لم يلتفتوا إلى أن معنى (كتاب) قد لا يكون المكتوب مهما كان، بل الكتب السماوية السابقة على القرآن الكريم، وهو الأمر الذي يبطل - في حالة ثبوته - استدلالهم بهذه الآية على الأمية. والحقيقة أن جمعًا من المفسرين القدامى قد سار على النهج الذي وصفناه، فاكتفوا بالإشارة إلى أمية النبي - ﷺ - وكونها معجزة من معجزاته. وهذا ما ذهب إليه الأئمة: الطبري والنسفي والبغوي والشوكاني [١] . وقال الإمام الرازي: « وهذا القرآن ممن لم يكتب ولم يقرأ عين المعجزة فيعرف كونه منزلاً» [٢] .

وفي مقابل الجمهور الذي لم يشأ البحث العميق في هذه الآية، فقد فصل الحديث فيها بعض العلماء الذين أرادوا أن يستشهدوا بها على تحول النبي - ﷺ - من الأمية إلى التعليم، وتوقفوا عند قوله تعالى: ﴿مِن قَبْلِهِ﴾، واعتبروا هذا القيد دليلاً على التحول الذي دلت عليه الروايات التي سبق لنا دراستها [٣] . ولكن هؤلاء العلماء وافقوا الجمهور في عدم النظر في دلالات ألفاظ الآية، ولذلك ظلت بالنسبة لهم جميعًا دليلاً إما على أمية النبي - ﷺ - مطلقًا، وهو ما ذهب إليه الجمهور، أو على أميته المرحلية وهو رأي الأقلية.

وبعد الهجمة الاستشراقية التي تبنى رأيها في مسألة أمية النبي - ﷺ - بعض الدارسين المسلمين انصرف الأستاذ مطهري إلى البحث العميق في آية سورة العنكبوت، وذهب إلى أن كلمة (كتاب) في القرآن تدل على « مطلق ما هو مكتوب » [٤] . وقد ذكر في ذلك شواهد قرآنية كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ ...﴾ [النمل: ٢٩، ٣٠]،

١- انظر / جامع البيان: ٦ / ٨٠ . . . ومدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي: ٢ / ٢٩٤ . ومعالم التنزيل، البغوي: ٤ / ٣٨١ . . . وفتح القدير، الشوكاني: ٤ / ٢٥٩ .

٢- مفاتيح الغيب: مج١٣ - ج٢٥ - ص ٦٨ .

٣- انظر / روح المعاني، الألوسي: ١١ / ٦ .

٤- النبي الأمي: ص ٣١ .

وقوله تعالى : ﴿ **وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ** ﴾ [**النور**: ٣٣] . ومعنى هذا أن النفي في الآية - عنده - منصب على علم النبي بالقراءة مطلقًا، وليس القراءة من الكتب المقدسة كما ذهب إلى ذلك المستشرقون . وقد أكد الأستاذ مطهري رأيه بوجود « جملة : (ولا تخطه بيمينك) التي تشكل قرينة على أن المراد هو أنك لم تكن تقرأ أو تكتب »[1] . وقد واصل بحثه فرأى أن الفعل (تتلو) وإن كان خاصًا بقراءة الكتب المقدسة، وذلك في مقابل كلمة (القراءة) التي تطلق على عموم هذا الفن، إلا أنه وجد مسوغًا لمجيء الفعل (تلا) في هذا الموضوع دالاً على عموم القراءة فقال : « إلا أن الظاهر أن علة الإتيان بـ (يتلو) ناشئة عن كون مورد البحث هو القرآن، فجيء بهذه الكلمة تحقيقًا للمشاكلة »[2] .

وقد قمت بتتبع جزئيات هذا البحث، فتبين لي أن الفصل فيه لا يتم بتتبع كلمة (كتاب)، حيث وجدت أنها تعين في معظم حالاتها للكتب السماوية، ولكنها أيضًا وردت تعيينا للمكتوب البشري . ومن الآيات التي تدل على المعنى الأول قوله تعالى : ﴿ **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى** ... ﴾ [**الأنعام**: ٩١] . ومن أدلة المعنى الثاني قوله تعالى : ﴿ **وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ** ﴿٧﴾ ﴾[**الأنعام**:٧] . بل إن مدار تحديد معنى هذه الآية لا يتم إلا بالتعرف على معنى الفعل (تتلو) في القرآن بالذات، خصوصًا وأن النظر في المعاجم اللغوية غير ذي جدوى؛ لأنها ليست قاطعة في تحديد معنى لهذا الفعل الذي يدل على قراءة القرآن - أو غيره من الكتب الدينية - ولكن بعض اللغويين « عم به كل كلام »[3] .

وواقع الحال أن هذا اللفظ واضح الدلالة في القرآن الكريم بحيث لا يشك في معناه أحد، ذلك أنه لم يطلق في كل موضع ورد فيه إلا وقد أراد به الله تعالى معنى

---

١ - المرجع السابق : ص ٣٢ .

٢ - المرجع السابق .

٣ - لسان العرب ، ابن منظور : ١٤ / ١١٤ .

قراءة الكتب السماوية. وتستوي في هذه الدلالة جميع تصريفاته، فقد ورد سبع مرات بصيغة (تتلو)، وهي قوله تعالى: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۝٢﴾[البينة: ٢]، وقوله: ﴿رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ﴾[الطلاق: ١١]، وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: ٢]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا﴾ [القصص: ٥٩]، وقوله: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ﴾ [البقرة: ١٢٩]، وقوله: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا﴾ [البقرة: ١٥١]، وقد ورد بصيغة (تتلو) ثلاث مرات، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا﴾ [يونس: ٦١]، وقوله: ﴿وَلَكِنَّا أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ۝٤٥﴾ [القصص: ٤٥]، إضافة إلى الآية الثامنة والأربعين من سورة العنكبوت موضوع هذا البحث. وورد صيغة (يتلون) خمس مرات كلها بمعنى قراءة كتب الأديان، ومواضعها في البقرة/ ١١٣، وآل عمران/ ١١٣، والحج/ ٧٢، وفاطر/ ٢٩، والزمر/ ٧١. ووردت صيغة (تتلون) وصيغة (اتل) مرة واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ ۝٤٤﴾ [البقرة: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

ومن الواضح أن هذا البحث يقود مباشرة إلى تقرير أن المعنى المراد في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ﴾ [العنكبوت: ٤٨] هو نفي اتصال النبي - ﷺ - بكتب الديانات السماوية السابقة على الوحي القرآني، لا على نفي القراءة والكتابة عنه. ومن هنا فليس في الآية أي دليل على نفي القراءة عنه عليه الصلاة والسلام. ويتأكد هذا المعنى عندما نعلم:

١ - أنه في مقابل الخلوص التام للفعل (تلا) ليدل على القراءة من الكتب السماوية، فإن الفعل (قرأ) في القرآن الكريم قد استخدم للدلالة على القراءة من المكتوب البشري، وهو الغالب على استعمالاته، ومنه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً ﴿٧١﴾﴾ [الإسراء: ٧١]، وقوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ ﴿١٩﴾﴾ [الحاقة: ١٩] ويستعمل هذا الفعل للدلالة على القراءة من الكتب السماوية أيضًا، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤] وفي ظل معرفتنا اليقينية بالضبط المطلق للمصطلح القرآني، فإن في عدم استخدام الفعل (تقرأ) عوض (تتلو) دليل صريح على إرادة الله تعالى نفي قراءة نبيه محمد -ﷺ- من الكتب السماوية لا تعليمنا أنه كان أميًا.

٢ - أن جميع الآيات السابقة على قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ﴾ [العنكبوت: ٤٨] تنص صراحة على أن المقصود من لفظ (كتاب) في هذه الآية هو الكتب السماوية، مما يدل على أن معناها هو نفي تعلم النبي -ﷺ- من أهلها، يقول الله تعالى: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾ وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾ وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلاءِ مَن يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الْكَافِرُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [العنكبوت: ٤٥ - ٤٧]

٣ - أن صيغة (ما كنت) حيثما وردت في القرآن الكريم فهي تدل على عدم معرفة النبي -ﷺ- بالعقائد والشرائع والقصص الكتابي إلا بطريق الوحي الصحيح، ومعنى هذا أنها نفي لما قد يزعمه الناس من نقله لما ورد في القرآن الكريم من علم بهذه الموضوعات عن أهل الكتاب. وبالمقابل فلا يوجد في الموضع الذي وردت فيه في

سورة العنكبوت ، ولا في أي آية أخرى أدنى إشارة إلى نفي تعلمه القراءة والكتابة .
ومن هذه المواضع قوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾ ﴾ [الشورى : ٥٢] ومن المعروف أن هذه الآية أيضًا قد استخدمت عند بعض العلماء للدلالة على الأمية ، ولم ينتبهوا إلى أنه لا يوجد فيها ما ذهبوا إليه ، خصوصًا وأن الآية التي جاءت قبلها تخلصها (فقط) للدلالة على جهل النبي - ﷺ - بالوحي قبل أن يصطفيه الله تعالى . قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾ ﴾ [الشورى : ٥١]

ومن هذه الآيات القرآنية التي تشبه صيغة النفي فيها صيغة (ما كنت تتلو من قبله) قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [آل عمران : ٤٤] ، وقوله : ﴿ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٤٤﴾ وَلَكِنَّا أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ﴿٤٥﴾ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [القصص : ٤٤ - ٤٦] .

ولابد أن نشير أخيرًا إلى أن ما توسل به الأستاذ مطهري ، لمحاولة إيجاد تفسير لاستعمال كلمة (تتلو) عوض الفعل (يقرأ) لا يسوغ مطلقًا ، إذ إن مورد البحث في آية العنكبوت ليس هو القرآن الكريم كما ظن ، بل (الكتاب) . يدل على هذا أن شبه الجملة (من قبل) التي تشير إلى القرآن ليست إلا جملة شارحة ، بدليل إمكان حذفها وبقاء المعنى على حاله ، حيث تقوم به أداة النفي والفعل الماضي الناقص ، أي : (ما كنت) . إضافة إلى عدم إمكان حذف كلمة (كتاب) ، وهو ما يدل على أنه محور النص ، ولا يعني هذا أنه ليس لشبه الجملة المعنية غرض محدد ، بل إن معناها

محوري، وهو - كما بينا في البحث الذي أوردناه قبل قليل - تعيين التقابل بين حال المعلومات الدينية للنبي - ﷺ - قبل الوحي إليه، وحال هذا العلم بعد الوحي.

ب - مناقشة الدليل القرآني الثاني: رغم أن بعض الباحثين المسلمين المعاصرين قد ذهب إلى الاستشهاد على أميته عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝ ﴾ [الفرقان: ٥] [1] إلا أن المتتبع لما كتبه علماء التفسير الكبار يلاحظ أنهم انقسموا فيما يخص دلالتها على الأمية إلى فريقين:

١ - الفريق الأول: ذهب إلى أن معنى (اكتتب) هو أنه أمر عليه الصلاة والسلام بأن تكتب له حكايات الأمم، وذلك كما يقال: « (احتجم) و(افتصد): إذا أمر بذلك » [2]. أما معنى قوله تعالى: (فهي تملى عليه) فهو أنها تقرأ عليه، ومعنى الآية على هذا هو « أنها كتبت له، وهو أمّيّ، فهي تلقى عليه من كتابه ليحفظها؛ لأن صورة الإلقاء على الحافظ كصورة الإلقاء على الكاتب » [3].

٢ - الفريق الثاني: وذهب علماؤه إلى أن معنى (اكتتب) هو أن المشركين قد زعموا أن النبي - ﷺ - قد كتب لنفسه ما جاء به « كما تقول: (استكب) الماء و(اصطبه): إذا سكبه وصبه لنفسه » [4]. وقد ساوى هذا القسم من العلماء عند بحثهم في أسلوب هذه الآية بين دلالتها على أمّيّته ودلالتها على تعلمه، فقال الإمام الزمخشري: « فإن قلت: كيف قيل (اكتتبها فهي تملى عليه) وإنما يقال: أمليت عليه فهو يكتبها؟ قلت: فيه وجهان؛ أحدهما: أراد اكتتابها أو طلبه فهي تملى عليه،

---

١ - انظر / النبي الأمي، مرتضى مطهري. والملحق الذي خصصه الشيخ محمد سعيد البوطي لبحث أمّيّة النبي - ﷺ - في كتاب (من هو سيد القدر؟). ودراسة نفسية لشخصية النبي - ﷺ -، محمد رواس قلعة جي: ص ٤٥.

٢ - مفاتيح الغيب، الرازي: مج ١٢ - ج٢٤ - ص ١٥. وانظر / روح المعاني، الألوسي: مج٩ - ج١٨ - ص ٤٢٥.

٣ - المرجع السابق: ص ٤٦. وانظر / روح المعاني: مج ٩ - ج ١٨ - ص ٤٢٦.

٤ - الكشاف، الزمخشري: ٣ / ٨٢. وانظر / غرائب القرآن، نظام الدين القمي: ٥ / ٢٢٢.

أو كتبت له وهو أمي فهي تملى عليه، أي تلقى عليه من كتابه ليتحفظها، لأن صورة الإلقاء على الحافظ كصورة الإلقاء على الكاتب » [١].

ومن الواضح أن التفسير الذي يتخذ من هذه الآية دليلاً على الأمية يؤدي إلى أمر بعيد، وهو أن المشركين قد اتهموا النبي -ﷺ- باتخاذ كتاب ألفه غيره كمرحلة أولى، ثم اتخاذه بعد ذلك قراء يلقون عليه ما ورد في هذا الكتاب إلى أن يحفظه. وأقرب من هذا أن يكون زمن الاكتتاب الذي قصدوه هو زمن الإلقاء، أي أن هذا التشنيع يفترض شيئًا واحدًا، وهو أنهم زعموا أن النبي -ﷺ- قد قصد إلى نقل ما جاء به في القرآن عن غيره فأملاه عليه. ويدل على هذا المعنى قوله تعالى في الآية التي قبلها حاكيا زعمهم: ﴿ **وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٤﴾** ﴾ [**الفرقان**: ٤] ويكون معنى قوله تعالى بعدها: ﴿ **وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ** ﴾ [**الفرقان**: ٥] شارحا لما ورد مجملاً في الآية السابقة، أو تحديدا للتشنيع. بمعنى أن من المشركين من أجمل شبهته ومنهم من حددها، وفي الحالتين فإن الشبهتين ترجعان إلى معنى واحد، ولذلك رد عليهم في موضع واحد، فبين مصدر ما جاء به النبي -ﷺ- فقال: ﴿ **قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٦﴾** ﴾ [**الفرقان**: ٦].

والحقيقة أن هذا المعنى هو الأقرب إلى التصور؛ لأنه يوافق البحث اللغوي الذي يبين أن ما ذهب إليه علماؤنا من دلالة الفعل (تملى) على ما يلقى للكتابة أو للحفظ غير صحيح في هذا الموضع بالذات، حيث يجب أن يصرف معناه إلى أن يكون دالاً على ما يلقى للكتابة فقط، وشاهد ما ذهبنا إليه هو وجود الفعل (اكتتب) الذي يحدد ما يؤول إليه هذا الذي (يملى) بالمكتوب فقط. وهذا هو المعنى الذي ذهبت إليه المعاجم التي لم ينص على أن الإملاء يكون من أجل الحفظ [٢].

---

١ - المرجع السابق. ووافقه نظام الدين القمي، انظر / غرائب القرآن: ٥ / ٢٢٢.

٢ - انظر / لسان العرب، ابن منظور: ١ / ٢٩١.

أما بالنسبة لصيغة (افتعل) التي جاء الفعل (اكتتب) على وزنها، فهي من صيغ المطاوعة التي لا تخرج معانيها عن الدلالة « على الاتخاذ، نحو : اشتوى اللحم، واختتم، أو للدلالة على التشارك نحو : اجتوروا، واشتوروا. أو للدلالة على التصرف باجتهاد ومبالغة نحو : اكتتب واكتسب. أو للدلالة على الاختيار نحو: انتقى واصطفى »[1]. وفي ضوء استبعادنا لدلالة الفعل (اكتتب) على التشارك أو الاختيار لعدم تحمل الآية لمعنييهما. تثبت إحدى الدلالتين، فإما أن تدل الصيغة على (الاتخاذ)، وهو المعنى الذي ذهب إليه الجمهور، أو على (التصرف باجتهاد ومبالغة) كما ذهب إلى ذلك الزمخشري وغيره. والصيغة الأولى تجعل الفعل (اكتتب) دالاً - بقرينة خارجية هي الإملاء - على زعم المشركين كتابة النبي بنفسه ما جاء في القرآن. أما الصيغة الثانية فهي تدل بنفسها على دعوى المشركين ذلك.

ويفهم مما أورده ابن سيده في (المخصص) أنه يميل إلى أن يكون وزن (افتعل) محصوراً في الدلالة على معنيين فقط، هما: الاتخاذ، قال : « تقول: اشتوى القوم أي اتخذوا شواء »[2]. أو استواء الصيغة المجردة بالصيغة المزيدة، ويفهم هذا من قوله : « وقد يبنى على (افتعل) ما لا يراد به شيء من ذلك . . . وذلك (افتقر) و(اشتد) . . . أي أنهم يبنون على (افتعل) ما لا يراد به إلا معنى (فعل) لا زيادة فيه، ولا يستعمل إلا بالزيادة كقولهم : افتقر فهو فقير. ولا يستعمل (فقر) ». هذا إضافة إلى ما يشبه رده لقول سيبويه في معنى (اكتسب) إذ أورد بعد قول سيبويه: أن معناه « هو التصرف والطلب والاجتهاد » ما يلي : « وقال غيره : لا فرق بينهما »[3]. ولهذا السبب نسب صاحب اللسان له القول باستواء الصيغة المجردة والصيغة المزيدة في هذه المسألة[4].

---

١ - شرح ألفية ابن مالك، ابن عقيل، تكملة تصريف الأفعال، محمد محيي الدين عبد الحميد: ٢ / ٦٠١ ، ٦٠٢.

٢ - المخصص: مج٤ - ج١٤ - ص ١٨٣.

٣ - المرجع السابق.

٤ - لسان العرب، ابن منظور: ١ / ٦٩٨.

وعلى هذا المعنى الذي ذهب إليه ابن سيده فإن معنى قوله تعالى : ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا...﴾ [الفرقان: ٥] صريح في الدلالة على أن المشركين قد زعموا أن النبي -ﷺ- قد قام بكتابة ما جاء به في القرآن بنفسه، وذلك أن الفعل (اكتتب) - حسب ما ذهب إليه هذا اللغوي - مساو لقوله تعالى (كتب).

ويتبين مما سبق أنه لا يوجد في هذه الآية دليل على أميته عليه الصلاة والسلام، بل الأقرب إلى التصور أنها تحتوي على إشارة إلى كتابته للقرآن الكريم. ورغم هذا، فإنه لا يوجد فيها أدنى دليل على تعلم النبي -ﷺ- القراءة والكتابة كما ذهب إلى ذلك المستشرق بلاشير. ذلك أن ما نقلته لا يخرج عن أن يكون محض «افتراء عليه - عليه الصلاة والسلام -» كما قال الإمام الألوسي[1]، ويدل على أن هذا هو عين الحقيقة استعراض الآيات الأولى من سورة الفرقان، حيث نراها لا تنقل إلا مزاعم المشركين التي أرادوا أن يشنعوا بها على النبي -ﷺ- ورسالته، ولذلك ألقوا الكثير من الشبهات التي وردت في قوله تعالى : ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ۝٤ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ۝٥ قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝٦ وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الأَسْوَاقِ لَوْلا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا ۝٧ أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَّسْحُورًا ۝٨ انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً ۝٩﴾ [الفرقان: ٤ - ٩] وفي ضوء بطلان كل هذه الشبهات تبطل أيضًا شبهتهم التي زعموا فيها كتابته عليه الصلاة والسلام ما ورد في القرآن. ومن الملاحظ أن علماءنا قد فهموا من استعراضهم لجملة هذه التهم، وخصوصًا عند بحثهم للآية موضع هذا التحقيق، ما ذهبنا إليه قبل قليل ولذلك قرنوا هذه التهمة بتهمة أخرى ألقاها المشركون، وهي قوله تعالى حاكيًا قولهم : ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣][2]

---

١ - روح المعاني: مج ٣ - ج ١٨ - ص ٤٢.

٢ - انظر / مفاتيح الغيب، الرازي: ٢٤ / ٤٥. وغرائب القرآن، نظام الدين القمي: ٥ / ٢٢٢.

وأخيرًا، فإن محل شبهة المشركين في الآية التي قمنا بتحقيقها ليس هو زعمهم بتعلم النبي - ﷺ - للقراءة والكتابة كما ذهب إلى ذلك بلاشير، فهذا أمر ليس له تعلق بالوحي لا من قريب ولا من بعيد رغم السعي الحثيث لجمهور علمائنا للقول به واتخاذه دليلاً على الإعجاز القرآني، بل إن محل الشبهة هو الزعم بأنه قد تعلم ما جاء به عن مصادر أجنبية. ويدل على ما ذهبنا إليه أن القرآن الكريم لم يركز في رده على المشركين على نفي تعلمه القراءة عن النبي - ﷺ - بل ورد فيه ما يبين أن مصدر ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام هو الوحي الإلهي، فقال تعالى: ﴿ **قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا** ۝٦ ﴾ [**الفرقان**: ٦]

ج - مناقشة الدليل القرآني الثالث: رد الأستاذ مطهري أثناء مناقشته لزعم الدكتور عبد اللطيف الحيدر آبادي تعلم النبي - ﷺ - استدلاله بكون التفسير الخاطئ لكلمة (أمي) هو السبب في تأكيد المسلمين على هذا الأمر [1]. وقد كان الأستاذ مطهري مخطئًا فيما ذهب إليه، إذ إن المتتبع لما ألفه علماؤنا في الموضوع يلاحظ أن تفسير هذه الكلمة كان أشهر الأدلة التي استخدموها في تأكيد جهل النبي بالقراءة والكتابة. وبإمكاننا أن نستدل على ما ذهبنا إليه بما أوردناه آنفا، وسنضيف هنا - في انتظار اكتمال هذا المبحث - رد الشيخ البوطي على الشخص نفسه - كما يبدو - الذي كان يناقشه الأستاذ مطهري، حيث نص على ما ذهبنا إليه، قال الشيخ البوطي: « إنه لا يريد أن تكون كلمة (أمي) بمعنى: لا يكتب ولا يقرأ . . . بيد أن الخطب أهون من ذلك، والحقيقة التي وقع اختياره عليها للتلاعب والتأويل (أمر بديهي) ساطع الدلالة. والمعنى عند كل من يعنيهم الأمر، من لغويين ومؤرخين ومفسرين . . . وحسبي إذن أن أكتب هذا الملحق تنبيها إلى أن (أمية) رسول الله - ﷺ - التي تعني (الجهل بالكتابة) حقيقة ثابتة، بل لم يقف عندها بأي مرية أو شك أي مؤرخ أو باحث لغوي، مؤمنًا كان أو كافرًا » [2].

---

١ ـ النبي الأمي: ص ٣٠ .

٢ - من هو سيد القدر ؟ - الملحق حول أمية رسول الله - ﷺ -: ص ٩٤، ٩٥ . وقع الشيخ في مبالغة ظاهرة هي في زعمه الإجماع على معنى كلمة(أمي) وهذا عين الخطأ كما سنبين في هذا المبحث.

ويدل على صحة ما ذهبنا إليه أن استعراض مختلف المصادر الإسلامية يؤدي إلى تأكيد أن المعنى الوحيد لكلمة (أمي) عندهم هو الجاهل بالقراءة والكتابة، قال الإمام الرازي: « معنى الأمي: الذي هو على صفة أمة العرب، قال عليه الصلاة والسلام: إنا أمةٌ أمّيّة لا نكتب ولا نحسب. فالعرب أكثرهم ما كانوا يكتبون ولا يقرأون، والنبي - ﷺ - كان كذلك . . . وكونه أميًا بهذا التفسير كان من جملة معجزاته »(١). وقال الإمام الشوكاني: الأمي « هو محمد - ﷺ - إما نسبة إلى الأمة الأمية التي لا تكتب ولا تحسب، وهم العرب، أو نسبة إلى الأم. والمعنى: أنه باق على حالته التي ولد عليها لا يكتب »(٢).

وقد ذهب علماء اللغة إلى مثل ما ذهب إليه المفسرون، فقال أبو بكر السجستاني: « الأميون: الذين لا يكتبون، وأحدهم (أمي) منسوب إلى الأمة الأمية التي هي على أصل ولادات أمهاتها، لم تتعلم الكتابة ولا قراءتها »(٣). وقال صاحب التاج: « الأمي . . . » من لا يكتب، أو من على خلقة الأمة لم يتعلم الكتاب، وهو باق على جبلته. وفي الحديث: « إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب. أراد على أصل ولادة أمهم، لم يتعلموا الكتابة والحساب . . . وقيل لسيدنا محمد - ﷺ -: الأمي؛ لأن أمة العرب لم تكن تكتب ولا تقرأ المكتوب »(٤).

ومن الصحيح أن نذكر هنا أن علماءنا قد فسروا كلمة (أميين) في قوله تعالى:
﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾ ﴾
[**آل عمران**: ٢٠] بالعرب المشركين، أي « من لا كتاب لهم من مشركي العرب »(٥).

---

١ - مفاتيح الغيب: مج٨ - ج ١٥ - ص ٢٠ . وانظر / غرائب القرآن، نظام الدين القمي: ٣/ ٣٢٨ .

٢ - فتح القدير: ٢/ ٣١٦ . وانظر / نظم الدرر، البقاعي: ٣/ ١٢٤ .

٣ - غريب القرآن: ص ٢٦ .

٤ - تاج العروس، الزبيدي: ٨/ ١٨١ .

٥ - جامع البيان، الطبري: ٢/ ٢٣٤ . وانظر / الكشاف، الزمخشري: ١/ ٤١٩ . وتفسير ابن كثير: ٢/ ٢٣ . وفتح القدير، الشوكاني: ١/ ٤١٤ .

ولكنهم أبانوا عن السر في وصف العرب بهذا الوصف، وهو جهلهم بالقراءة والكتابة. قال الإمام الرازي : « هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد -ﷺ-؛ وذلك لأن منهم من كان من أهل الكتاب، ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب ، وهم عبدة الأوثان . . . وإنما وصف مشركي العرب بأنهم أميون لوجهين، الأول: أنهم لما لم يدعوا الكتاب الإلهي وصفوا بأنهم أميون تشبيهًا بمن لا يقرأ ولا يكتب. والثاني : أن يكون المراد أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة، فهذه صفة عامتهم، وإن كان فيهم من كتب فنادر »(١) .

وبهذا يتبين أن لكلمة (أمي) معنى واحدًا، وهو الجهل بالقراءة والكتابة. ووصف القرآن الكريم النبي -ﷺ- بهذه الصفة لا يحتمل إلا هذا المعنى الذي أجمع عليه المفسرون واللغويون والمؤرخون المسلمون. وقد بينت هذا المعنى السنة الشريفة، فورد فيها قوله صلى الله عليه وسلم : « إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا . يعني مرة تسعة وعشرين ومرة ثلاثين »(٢) .

ونخلص من هذا البحث إلى أن زعم المستشرقين تعلم النبي -ﷺ- ليس إلا واحدًا من جملة شبهاتهم أو أخطائهم العلمية الواضحة، بل كان عليه الصلاة والسلام (أمّيًا) كما دلت على ذلك الآيات القرآنية الكثيرة التي وصفته وقومه بالأميين، كما دلت عليه الأحاديث المتواترة الصريحة في الإشارة إلى عدم تعرضه لشيء مما يعض له الكتبة المتعلمون. هذا إضافة إلى دلالة اشتهار أمره بين معاصريه، حيث كان هذا الأمر عندهم بيِّنا إلى درجة أنهم لم يستعملوه كشبهة يردون بها الوحي القرآني على الرغم من كثرة شبهاتهم التي أوردوها عليه، ومنها ادعاؤهم تعلمه من أهل الكتاب.

---

١ - مفاتيح الغيب: مج٤ - ج٧ - ص ١٨٥ . وانظر / الملل والنحل، الشهرستاني: ١ / ٢٠٨ . والنبي الأمي، مطهري: ص ٣٧ .

٢ - صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي - ﷺ - لا نكتب ولا نحسب: ٣/ ٦٤، ٦٥ ، حديث ٢٣ .

٣ - المبحث الثالث

إنسانيات محمد - ﷺ - في الفكر الاستشراقي

إن النظرة الدينية للنبوة، كما هو الحال بالنسبة للنظرة العلمية، تفترض في الباحث عدم الفصل القاطع بين جانبي حياة النبي - ﷺ - أي باعتباره إنسانًا من ناحية، ونبيًا رسولاً من ناحية ثانية؛ وذلك لأن مكانته النبوية تفترض فيه استعدادات خاصة يتميز بها عن غيره من الناس، ودوره كرسول محكوم في جانب كبير منه بصفته النبوية، كما تلعب النبوة دوراً كبيراً في ترقية الأخلاق، وتتخذ - وهذا واضح تمامًا - من النبي باعتباره إنسانًا واسطةً للتعليم الديني. وهكذا يتداخل الجانب النبوي الصرف والجانب الإنساني في شخصية محمد - ﷺ - بحيث يصعب تمييز حدودهما، ولكن مع هذا فإن إمكانية الفصل الإجرائي بين هذين البعدين متيسر من الناحية العلمية، ومفيد من الناحية الدينية، حيث تزداد شخصيته عليه الصلاة والسلام وضوحًا، وتتمايز أبعاد حياته الإيمانية والدينية عن سمات شخصيته الإنسانية. وهو الأمر الذي ييسر للمؤمن فقه المجالات التي يفترض فيها اتباعه عليه الصلاة والسلام، والأسس التي يحتكم إليها في فقه النبوة.

وقد ميز المستشرقون بين هذين الجانبين من جوانب حياة وشخصية النبي - ﷺ - بطريقة تختلف اختلافًا كبيراً عما يفترضه البحث العلمي الديني الذي وصفناه قبل قليل، فجعلوا (إنسانياته) محصورة في دراسة تركيبته النفسية، وبحثوا فيها عن صفاته، وأخلاقه، وزواجه، وخصصوا للجانب الديني مباحث، مثل ميوله الدينية، وتفسير الوحي النبوي، وموضوع الدعوة ومراحلها، ومباحث القرآن الكريم والحديث . . . وغيرها من الموضوعات التي لها تعلق شديد بالجانب الديني. ولا يعني هذا في واقع الحال عدم التفات بعضهم إلى خصوصيات بحث حياة النبي - ﷺ - باعتباره إنسانًا، ومن هؤلاء ماسينيون الذي انتبه لتأثير الجانب الديني في الارتقاء بأخلاقه فقال: « ويبقى الكثير من سر هذه الروح . . . خافيًا عنا . . . لذا نأخذ بما

كشفت ودلت عليه حياته العامة من إرادة بيّنة وقادرة على السيطرة على الذات، والاعتدال والرقة والحلم والصبر وبعد النظر وكافة الصفات المطلوبة في القائد الحربي ورجل الدولة، تهذبها العقيدة والإيمان العميق »[١] . ونبه بلاشير إلى الارتباط الشديد بين حياة النبي وتشكل السنة، وقد جعله يقصد إلى ذلك قصداً، كما يبدو من قوله : « ولا يبدو أن محمداً، في أي وقت من الأوقات، قد حاول إضفاء الغموض على حياته الخاصة . . . فإن كلامه وإشاراته وتصرفاته كأب أو كزوج، وتصرفاته باعتباره مؤمنًا، كانت مكشوفة لأتباعه الذين كانوا يتشكلون - عن قناعة - على صورته. وهكذا تحددت ملامح السنة »[٢] .

ورغم هذا، فإن انتباه هذين المستشرقين لم يدفعهما إلى القيام بفقه حياة النبي - ﷺ - باعتبارها مرتكزاً للنبوة وموضوعا لفعلها، أو دراسة النبوة الإسلامية دراسة عقدية في ضوء تركيز المصادر الإسلامية على إبراز الجانب الإنساني في محمد - ﷺ -، ولذلك جاءت دراستهما للبعد الإنساني في شخصيته شكلية، مثلهم في ذلك كمثل جمهور المستشرقين.

وقد اخترنا من جملة كتابات المستشرقين المعاصرين في حياة النبي - ﷺ - الإنسانية موضوعين مهمين سنخصصهما بالعرض والدراسة، وهما : آراؤهم في أخلاقه عليه الصلاة والسلام، وموضوع زواجه.

أ - أخلاق النبي - ﷺ - في الفكر الاستشراقي :

يميل جمهور المستشرقين المعاصرين إلى اعتبار النبي - ﷺ - شخصية فاضلة بأتم معاني هذه الكلمة، ولذلك جاءت أوصافهم لأخلاقه معبرة - في غالب الأحيان - عن إعجاب شديد بسلوكه الذي كان يفيض دائمًا، و « بطريقة مثالية بأخلاقياته »[٣]. وقد

---

١ - ماسينيون، جان موريون: ص ٦٨ .

٢ - le probleme de Mahomet - p101 .

٣ - les Arabes - Jacques Berques - p 22 .

أوضحنا في فصل نبوة محمد -ﷺ- في القرن التاسع عشر أسباب هذا الميل الاستشراقي الذي تأكد في كتابات القرن العشرين، فقال أحد رواده، هو إميل درمنجهم يصف النبي -ﷺ- : « لقد أبدى من الكرم وعظمة النفس ما لا تجد مثله في التاريخ إلا نادرًا، وكان يوصي جنوده بأن يرحموا الضعفاء والشيوخ والنساء والأولاد، وكان ينهى عن هدم البيوت وإهلاك الحرث وقطع الشجر المثمر »(١).

وإذا كان هذا الوصف صحيحًا فيما يخص حياة النبي -ﷺ- باعتباره مقاتلاً، فقد أثبت الفكر الاستشراقي أن حياته الاجتماعية في غاية السمو، فهو « لم يتعاط الخمر التي حرمها هو على غيره، وكان لطيفًا مع العظماء، بشوشًا في وجه الضعفاء، عظيمًا مهيبًا أمام المتعاظمين . . . متسامحًا مع أعوانه، يشترك في تشييع كل جنازة تمر به، ولم يتظاهر قط بأبهة السلطان، وكان يرفض أن يوجه إليه شيء من التعظيم الخاص، يقبل دعوة العبد الرقيق إلى الطعام، ولا يطلب إلى عبد أن يقوم بعمل يجد لديه من الوقت والقوة ما يمكنانه من القيام به بنفسه. ولم يكن ينفق على أسرته إلا القليل من المال . . . وكان يخص الصدقات بالجزء الأكبر . . . وكان محاربًا صارمًا لا يرحم عدوًا، وقاضيًا عادلاً في وسعه أن يقسو ويعذر، لكن أعماله الرحيمة أكثر من أن تعد »(٢).

ونال موضوع تواضعه وزهده نصيبًا وافرًا من إعجاب المستشرقين الذين أبرزوا عدم تأثير مكانته الجديدة التي حققها في المدينة المنورة في أخلاقه، فقال حتي : « وعاش محمد في أيام عزه حياة بسيطة عادية لا تكلف فيها ولا تظاهر. وكان طوال حياته شديد الزهد في المادة، فيسكن بيتًا من الطوب . . . وكثيرًا ما يشاهده الناس يرفو ثيابه البالية ويرقعها بنفسه، وكان يشاطر الناس حياتهم العامة، ولا يرد أحدًا عن مجلسه صغيرًا كان أو كبيرًا »(٣).

---

١ - الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي، د. عماد الدين خليل، نقلاً عن / حياة محمد: ص ١٩٧ .

٢ - قصة الحضارة، ول ديورانت: ١١ / ٤٥ .

٣ - العرب (تاريخ موجز): ص ٤٣، ٤٤ . وانظر / le probleme de Mahomet - Blachere - p 101.

وقد كتب وات كما كتب غيره من المستشرقين وصفًا لذات النبي - ﷺ - وبعض مظاهر سلوكه، وهو وصف دقيق ينم عن الإعجاب الشديد رغم احتوائه على بعض النقاط التي تبقى محل بحث، قال : « حفظت لنا عدة روايات تعطينا فكرة عن خلق محمد، وتتفق هذه الروايات عامة فهي بذلك قريبة من الحقيقة، وإن كان بعضها يعبر عن نزعة لرسم صورة لمحمد الرجل الكامل . . . كان محمد ميالاً إلى الكآبة، يستطيع البقاء وقتًا طويلاً لا ينبس ببنت شفة إذا استغرق في تأملاته، وكان دائم المشاغل بطرق مختلفة، ولم يكن يتفوه بكلمات لا طائل تحتها، وكان ما يقوله دقيقًا وواضحًا، سهل الفهم، خاليًا من (البلاغة)[١]، وكان كلامه سريعًا. يعرف كيف يسيطر على عواطفه . . . وإذا رأى معارضة ما أدار وجهه للناحية الأخرى، فإذا رضي غض بصره، وكان يعرف كيف يقسم وقته بين مشاغله الكثيرة، وكان يظهر في علاقاته مع أقرانه كثيراً من اللباقة، وكان يستطيع أن يكون قاسيًا في بعض الأحيان، ولكنه كان على العموم لطيفًا، وكان ضحكه في معظم الأحيان ابتسامة. ونجد كثيراً من القصص التي تدل على دماثته وحساسيته، وحتى لو كان بعض هذه القصص غير صحيح فإنها في مجموعها ترسم صورة صحيحة . . . ويبدو أن محمداً كان يشعر بحنان خاص نحو الأطفال، وكانوا دائمًا يحبونه، وربما كان ذلك تعبيراً عن أسف رجل مات كل أطفاله في سن مبكرة . . . وكانت طيبته تشمل الحيوانات، وهذا شيء رائع في العصر الذي كان يعيش فيه في هذا الجزء من العالم »[٢].

ونستطيع أن نعتبر استماتة النبي - ﷺ - في دعوته، أي بذله جهداً بالغًا في سبيل تحقيقها والوصول بها إلى غاياتها، من أكبر الصفات التي أجمع المستشرقون على إضفائها عليه عليه الصلاة والسلام، كما كانت مناط الكثير من الإعجاب، فقال بلاشير : « لا يوجد إنسان في زماننا، مهما كانت عقيدته، ينكر هذا الحكم - يقصد إتمام النبي لرسالته - ويوجد قليل من بناة الأديان الذين عملوا في أرض أكثر فقراً،

١ - هذه الترجمة سيئة، إذ لم يقصد وات أن كلامه لم يكن بليغًا بل خاليًا من التزويق اللفظي.

٢ - محمد في المدينة: ص ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٣.

وبوسائل أكثر قلة ». وفسر النجاح الذي أصابه بإصراره على مبادئه « ومواصلة الجهد، والإخلاص للعمل بطريقة خارقة للعادة. ولم ينجح عدم الاهتمام به ولا المؤامرات ولا التهديدات ولا العروض التي قدمت له في تحويله عن رسالته »[١].

وكما ركز الفكر الاستشراقي على عنصر قناعة النبي - ﷺ - برسالته، وهو الأمر الذي ترجم عمليا في ديمومة الجهد الذي بذله طيلة سنوات الدعوة من أجل نشر ما جاء به، فقد أقر هذا الفكر للنبي - ﷺ - بالعبقرية في تصور مشاريعه والتخطيط لها فقال وات: « كان محمد رجل دولة مملوءاً حكمة، فإن بنية المفاهيم التي نجدها في القرآن لم تكن إلا هيكلاً، وكان لزامًا على هذا الهيكل أن يحمل . . . مؤسسات واقعية . . . وحكمته في هذه المسائل - يقصد السياسية والاجتماعية - تتأكد بالتوسع السريع الذي جعل من دولته الصغيرة إمبراطورية عالمية »[٢]. هذا إضافة إلى العبقرية التي تلاحظ في إحاطته هذه المشاريع بكل أسباب النجاح، إذ كان حسب وات « إداريًا لبقًا ماهراً، كما أظهر قدرة على معرفة الرجال القادرين على التسيير . . . فعندما توفي محمد كانت الدولة التي شيدها (مؤسسة في طريق الازدهار التام)، وكانت قادرة على تحمل الصدمة التي أحدثها غياب المؤسس. إننا كلما فكرنا في سيرة محمد وبدايات الإسلام كلما أصبنا بالدهشة من حجم إنجازاته »[٣]. وقد وصف بلاشير الأمر نفسه فقال: « لقد حافظ على برودة أعصابه . . . وأغمض عينيه على النقائص الصغيرة، وكقائد حقيقي استطاع أن يختار مستشاريه . . . ولم ينس أبدًا أن يذكر أصحابه بواجباتهم ورسالتهم »[٤].

وفي مقابل هذا الإعجاب الشديد بالجوانب الإنسانية في الشخصية النبوية، فقد ظلت كتابات البعض منهم تنم عن حقد دفين، كما أبانت عن قصد واضح للإساءة إلى الحقيقة، فكانت بذلك محاولة مستميتة لإحياء الروح الصليبية في نفوس وأقلام

١ - le probleme de Mahomet - p 129 .

٢ - Mahomet prophete et H. d'Etat - p 207 .

٣ - المرجع السابق: ص ٢٠٨ .

٤ - le probleme de Mahomet - p 129 .

ومناهج الغربيين . وقد تصدر لهذا النوع من التأليف، وبشكل فريد لا يوجد عند أحد من طبقة الحاقدين على الإسلام الأب هنري لامانس، الذي حاول قلب كل ما تناقلته المصادر العلمية الموثوقة عن أخلاقه عليه الصلاة والسلام . لقد شكك في زهد النبي - ﷺ - بأسلوب السخرية الموحية فقال : « وكان محمد نفسه فقيراً فإنه لم يرث شيئًا من زوجته الأولى . وطيلة الفترة المكية ظل الله رافضًا لنبيه أن يقرن الغنى إلى المواهب غير الطبيعية لرسول . وفي المدينة سدت السياسة الرشيدة للمصلح هذا النقص، وهنا يجب أن ننظر بعين الشك إلى وصف مسند عائشة لفقر عائلة النبي : عندما تظل شهرين دون أن يوقد في بيتها نار، وعندما يشكل التمر والماء الطعام الأساسي، فهذه تفاصيل أسطورية هدفها رسم فكرة مبالغ فيها عن زهد محمد »[١] .

وأبدع لامانس فكرة التغير الحاصل في الشخصية النبوية بين المرحلتين المكية والمدنية، حيث قرر تحوله من مجرد داعية ديني إلى ملك حقيقي، يريد أن يحقق أغراضه الدنيوية . وتعمد لامانس الكذب الصريح من أجل رسم صورة محمد (الملك) التي أرادها أن تثبت في أذهان قرائه، فقال مجملاً نظريته : « ومثل غيره من (الحكام الإمبراطوريين) كان محمد يمتلك تابعين ومستشارين ومؤذنين، وكان هؤلاء ملحقين بجهاز الإعلام لديه، وهم أعوانه الأكثر نشاطًا من مستشاريه المحليين المكلفين بالإعلانات والاستدعاءات للاجتماعات والمجالس والصلاة »[٢] . وأكد هذه النظرية بمجموعة من الأدلة، هي :

١ - اتخاذه وسائل للزينة التي كان ينهى غيره عنها، فزعم لامانس أن بيته كان مزدانًا بالصور التي « نجدها دون جهد . . . في غرف استقباله، وفوق الزرابي والستائر والأبواب، وفي بيوت زوجاته، وفوق قطع القماش المخصصة للباسهن، وفوق قبب الخواتيم مثل تلك التي أعطاها لعقيل، وفوق الأدوات التي يستخدمها النبي، وحتى بالنسبة للدمى المخصصة للعب عائشة المدللة »[٣] .

١ - fatima et les filles de Mahomet - p 19 .

٢ - المرجع السابق : ص ٦٨ .

٣ - المرجع السابق : ص ٧٥ .

٢ - بعض مظاهر حياته عليه الصلاة والسلام حيث كان بلال « يسير أمام النبي حاملاً فوق رأسه عوداً عليه ثوب « ليحميه من حرارة الشمس . وقد كان هذا العبد - كما وصفه بذلك لامانس- الذي دسه أبو بكر على النبي من أجل معرفة أخباره مكلفًا (بحراسة) النبي (العاشق للاستعراض)، والذي كان كلما ارتقى المنبر وقف « بلال عند أسفل (العرش) والسيف مصلت بيده »[١] .

٣ - شهادة المعاصرين للنبي -ﷺ- على هذا التحول في شخصيته . وقد لاحظت ذلك - كما زعم - « فراسة البدو ، الشديدي الملاحظة عمومًا ، فقال شيخ طيء زر بن سدوس : (إن هذا الرجل يسعى إلى ملك العرب) »[٢] .

وقد كان يكفينا في الرد على هذه المزاعم ما كتبه المستشرقون الذين نقلنا آراءهم قبل قليل ، إضافة إلى ما سندونه عن هذا المبحث في تقويمنا لنظرة الغربيين لهذا الموضوع ، ولكن هناك ضرورة أكيدة للإبانة عن الكذب الصريح للأب لامانس ، وقصده الإساءة إلى النبي -ﷺ- وصحابته ، وخصوصًا كشف التلاعبات في منهجه ، حيث حاول الإيحاء باعتماده على المصادر الإسلامية في رسم هذه الصورة المشوهة التي قدمها للنبي . ولذلك سوف نتتبع كل ما قرره لنرى مدى مطابقته للواقع وكيفية استخدامه للمادة العلمية المتوفرة في الموضوع :

١ - أما بالنسبة لتزيين بيت النبي -ﷺ- بالزرابي وغيرها من المفروشات التي زعمها لامانس ، فهو من الكذب الصريح . وقد أجمعت على ذلك المصادر التي لم تذكر في هذا الباب إلا اتخاذ إحدى زوجات النبي -ﷺ- سترين فيهما تصاوير لتزين بهما بيتها . أما أحدهما فكان على الباب ، وأما الآخر فكان بالبيت ، وكلاهما كان فيه تصاوير . وقد أمر جبريل عليه السلام بأن يقطع رأس إحدى الصور ، وأن يتخذ أهل النبي -ﷺ- من الستر الثاني بساطين . وقد أورد الحديث الذي نقل لنا هذا الأمر الإمام

---

١ - المرجع السابق : ص ٦٩ .

٢ - المرجع السابق : ص ٦١ .

أحمد، والترمذي [١]، والنسائي [٢] . ورواه أبو داود عن أبي هريرة، قال : « قال رسول الله -ﷺ- : أتاني جبريل عليه السلام، فقال لي : أتيتك البارحة فلم يمنعني أن أكون دخلت إلا أن كان على الباب تماثيل، وكان في البيت قرام ستر فيه تماثيل، وكان في البيت كلب، فمر برأس التمثال الذي في البيت يقطع فيصير كهيأة الشجرة، ومر بالستر فليقطع فيجعل منه وسادتين منبوذتين توطآن، ومر بالكلب فليخرج »[٣] .

ولم تعرض جميع الروايات التي ذكرت لنا التصاوير المعلقة في هذا البيت إلا لهذا الحادث. ومعنى ذلك أن هناك مبالغة كبيرة، وتضخيم مقصود أراد به لامانس أن يجعل من هذه القصة الجزئية حقيقة ثابتة تحكم حياة النبي -ﷺ- في كل ملامحها. ولا بد أن ننبه في هذا الخصوص أن زعم لامانس نصب النبي -ﷺ- لتمثال على باب بيته ليس إلا دليلاً على قلة فهمه. ويدل على هذا أن مجرد عرض الروايات تبين أن المقصود بكلمة (تمثال) أو (تماثيل) ليس التمثال المجسم، بل مجرد الصورة، وهذا هو معنى الكلمة في اللغة العربية التي كان لامانس من أجهل خلق الله بها [٤] .

٢ - أما بالنسبة لزعم لامانس أن من علامات تحول النبي -ﷺ- إلى ملك أن بلالاً رضي الله عنه كان يحمل فوق رأسه ثوبًا ليحميه من الشمس، فليس فيه دليلاً على تعظيم النبي -ﷺ- لنفسه، بل على مجرد حب أصحابه رضوان الله عليهم له. ويشترط في الخبر ليكون دليلاً على تعظيم النبي -ﷺ- لنفسه أن يكون هذا الأمر من عاداته عليه الصلاة والسلام، كما يشترط فيه ليكون خبراً يستحق أن ندرسه أن يكون صحيحًا. والحديث لا يحتوي على أدنى إشارة إلى تكرر ذلك من النبي -ﷺ-، بل يوجد الكثير من الروايات التي تنقل لنا تفضيل النبي -ﷺ- خدمة نفسه، وهي

---

١ - سنن الترمذي، كتاب الأدب، باب ما جاء أن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه صورة: ٥ / ١٠٦، حديث ٢٨٠٦ .

٢ - سنن النسائي، كتاب الزينة، باب ذكر أشد الناس عذابا: ٨ / ٦٠٧، حديث ٥٣٨٠ .

٣ - سنن أبي داود، كتاب اللباس، باب في الصور: ٢ / ٤٧٢، حديث ٤١٥٥ .

٤ - قال الحافظ محمد بن عبد الرحمن المباركفوري : " تماثيل : جمع تمثال (بالكسر)، وهو الصورة، كما في القاموس وغيره. والمعنى صورة من صور الإنسان أو الحيوان " . تحفة الأحوذي: ٨ / ٧٢ .

بمجموعها تشكل صورة مخالفة تمامًا لما أراد لامانس أن يؤكده. إضافة إلى هذا فإن الحديث غير صحيح، فقد انفرد به الإمام أحمد - الذي تعلق لامانس بمسنده تعلقًا شديدًا - وفيه علتان:

أ- الانقطاع الكائن بين رواته، أقصد بين أبي أمامة والرسول عليه الصلاة والسلام.

ب - ضعف أحد رواته، وهو يزيد بن علي. وقد تكلم فيه غير واحد من الأئمة لاسيما في حديثه عن القاسم بن أبي أمامة - هو طريق أحمد هنا - فقال فيه ابن معين: «أحاديث علي بن يزيد عن القاسم عن أبي أمامة مرفوعة ضعيفة»[1]. وضعفه أحمد، ووصفه الإمام البخاري بنكارة الحديث[2]. وقال النسائي فيه: «متروك الحديث»[3].

والملاحظ أن منهج لامانس الذي نبهنا عليه في العنصر السابق، وهو تعمد اتخاذ حادثة جزئية أصلاً لبناء صورة كاملة للنبي - ﷺ - قد تكرر هنا أيضًا. كما أن كذبه على المصادر من الأمور المؤكدة، وموضع هذا الكذب هنا هو زعمه أن النبي - ﷺ - قد اتخذ بلالاً حارسًا له. وقد رجعنا إلى المصدر الذي أخذ منه لامانس هذه الفكرة، فلم نجد أثرًا للقول بتكليف النبي لصاحبه بلالاً بهذه المهمة، ولا تعوده الوقوف (شاهرًا سيفه) أسفل المنبر الذي جعله لامانس (عرشًا). وكل ما في الأمر أن إحدى الروايات قد صورت بلالاً واقفًا (متقلدًا) سيفه، لا (شاهرًا) له كما أورد ذلك. والحادثة لا تتعلق بحراسته للنبي، بل بحادث خاص وهو رجوع - أو خروج - إحدى الغزوات من الغزو. فلا عجب إذن أن يتقلد الرجال سيوفهم في المسجد ما داموا خارجين للغزو، وما دام المسجد هو المكان الذي كانت تدار منه الدولة الإسلامية آنذاك. وقد أورد الإمام أحمد الحديث الذي استخدمه لامانس هذا الاستخدام العجيب ثلاث مرات،

---

١ - تهذيب الكمال، المزي: ٢١ / ١٧٩ .

٢ - التاريخ الصغير: ١ / ٣١٠ .

٣ - الضعفاء والمتروكين: رقم ٤٣٢ .

ذكر في مرتين منها بلالاً، ولم يذكره في الرواية الثالثة. وهو عن الحرث بن حسان البكري، قال: « قدمنا المدينة، فإذا رسول الله -ﷺ- على المنبر، وبلال قائم بين يديه (متقلداً) السيف، وإذا رايات سود، وسألت: ما هذه الرايات؟ فقالوا: عمرو ابن العاص قدم من غزاة »[١].

٣ - أما بالنسبة للشهادة التي اعتمد عليها لامانس، والتي اتخذ منها دليلاً على كون النبي -ﷺ- قد أصبح ملكًا، فإن نصها العربي الذي أورده هو نفسه في الهامش دليل، إما على سوء نيته أو على قلة فقهه بالعربية. لقد قال زر بن سدوس: « إني أرى رجلاً ليملكن رقاب العرب ». وقد تحول هذا النص عند لامانس إلى (إن هذا الرجل يسعى إلى ملك العرب). ويتأكد قصده السيئ عند المقارنة بين النص العربي وترجمته الفرنسية، فيتبين أن النص العربي لا يحتوي إلا على تقرير هذا الشيخ لمقدرة النبي -ﷺ-، أما الترجمة فإنها تحتوي على تحريف واضح، إذ تحولت النبوءة إلى (تقرير) عن سعي النبي -ﷺ- إلى تحقيق (ملك) العرب.

ب - زواجه عليه الصلاة والسلام في الفكر الاستشراقي:

تتعلق مناقشة الفكر الاستشراقي لمسألة الزواج في الإسلام عمومًا، وزواجه عليه الصلاة والسلام بشكل خاص، بموضوعين:

١ - الأول: مسألة تعدد الزوجات في الإسلام.

٢ - الثاني: مسألة الزعم بشهوانية النبي صلى الله عليه وسلم.

أما بالنسبة للموضوع الأول فإننا لن نناقشه في هذا المقام[٢]، خصوصًا وقد ثبت أن تعدد الزوجات هو من الأحكام الشرعية التي اشتركت فيها الديانات التوحيدية الثلاث. فقد كان لإبراهيم ويعقوب وموسى عليهم السلام أكثر من زوجة، كما اتخذ

---

١ - مسند أحمد: ٣/ ٤٨١. وانظر / المرجع السابق: ص ٤٨٢.

٢ - بحثنا الكثير من مسائله عند عرضنا لفكر مراد هوفمان ورجاء غارودي في فصل انتماءات المستشرقين.

سليمان عليه السلام حوالي ألف امرأة بين حرة وأمة [١] . وأفتى القديس أوغسطين بإباحة التّسرّي لمن عقمت زوجته، كما بحث المشرع جوريتوس موضوع التعدد من الناحية الفقهية، وصوب شريعة الآباء في العهد القديم. وبناء على هذا ظلت الدولة والكنيسة تقران تعدد الزوجات حتى القرن السابع عشر، كما أكد ذلك المؤرخ المختص في تاريخ الزواج، وستر مارك [٢] .

ومعنى هذا أن استهجان الفكر والمجتمع الغربي المعاصر للتعدد ليس إلا تطوراً مرضيًا في الأفكار والبناء الاجتماعي، الذي غلّب فيه الغربيون الزنا على الزواج. هذا إضافة إلى أن فكرة اكتفاء الرجل بامرأة واحدة ليس إلا خداعًا ممجوجًا من الغربيين، إذ لا يستطيع ذلك إلا الرجل الذي يمارس التعدد، أو الذي قنع بزوجة واحدة - هو حال جمهور المتدينين - أو انصرف إلى إشباع رغباته بوساطة الاعتداء على زوجات وبنات الآخرين، وهو حال معظم الغربيين الذين وجدوا في ذلك ضالتهم، إذ استمتعوا بالنساء دون مقابل نفسي وإنساني ومادي كانت تحصله المرأة بالزواج.

وإذا انصرفنا إلى الموضوع الثاني، فإننا نلاحظ أن الفكر الاستشراقي قد تراجع تراجعًا شبه كلي عن استخدام زواجه المتعدد عليه الصلاة والسلام باعتباره دليلاً على الشهوانية، قال وات: « لم يكن إذن في حياة محمد الجنسية على العموم ما يحمل معاصريه على الحكم عليه بأنه لا يتفق مع نبوته . . . وبالرغم من أن الكتّاب المسلمين رووا فيما بعد قصصًا ممتعة حول حساسية محمد أمام النساء . . . فإنه من الأكيد أنه كان يسيطر تمامًا على عواطفه أمام الجنس اللطيف، وأنه لم يكن يتزوج إلا إذا كان الزواج مستحسنًا سياسيًا واجتماعيًا » [٣] . ولكن مع هذا فقد استخدم جمهور المستشرقين المعاصرين هذا الأمر في الإيحاء بنوع من الطعن، ومن هذا قول

---

١ - انظر / الملوك الأول: ١١ / ٣ .

٢ - انظر / الشيوعية والإنسانية، عباس محمود العقاد: ص ٢٩٠ . والفلسفة القرآنية، د. محمد يوسف موسى: ص ٤٨ .

٣ - محمد في المدينة: ص ٥٠٦ .

بروكلمان : « ولم يجز لأحد غيره أن يتزوج عدداً غير محدود من النساء »[١]. وقول كلود كاهن معتذراً للنبي - ﷺ - : « ولكننا يجب أن نعرف أن العقلية العربية لا ترى في استغلال من وهبنا الله في طبيعتنا أي ضرر »[٢]. وقد اعتبرنا هذا القول نوعًا من الطعن، لأن كاهن كان بإمكانه أن يحيل على جميع الديانات التوحيدية التي مارس أنبياؤها التعدد، ولكنه فضل أن يجد تفسيراً للمسألة في العقلية العربية، وكأن هذه العقلية تقف من المسألة موقفًا تخالف فيه شعوب الأرض.

ونستطيع أن نعتبر بعض العبارات التي صدرت عن بعض المستشرقين، وتقبلهم لبعض الروايات البالغة الضعف - بل الموضوعة - عن موضوع المرأة في حياة النبي دليلاً جديداً على عدم تخلص حقل الاستشراق كلية من فكرة استخدام تعدد زواجه عليه الصلاة والسلام باعتباره مطعنًا في الشخصية النبوية. ولعل أوضح الأدلة التي تؤكد ما ذهبنا إليه هو ما جاء في بحثهم لزواجه من زينب بنت جحش رضي الله عنها. قال وات : « وكان الانتقاد الوحيد الذي وجهه معاصرو محمد من المسلمين ضد زواجه من زينب بنت جحش . . . وكانت ابنة عمته . . . وتزوجها محمد بالرغم عنها من ربيبه زيد بن حارثة. وقد ذهب محمد إلى بيت زيد للتحدث إليه، وكان زيد غائبًا، فشاهد زينب عارية فأحبها - كما يقولون - لتوه، ومضى وهو يقول لنفسه : سبحان مقلب القلوب. أخبرتْ زينبُ زيداً بزيارة محمد ورفضه الدخول وما قاله، فتوجه زيد إلى محمد وعرض عليه أن يطلق زينب، فقال له محمد بأن يحفظ امرأته، ولكن الحياة أصبحت فيما بعد مع زينب لا تطاق، فطلّقها زيد، وبعد مرور العدة تم زواجها من محمد. وقد نزل الوحي بتبرير هذا الزواج »[٣].

ورغم أن وات لن يتخذ هذه القصة دليلاً على الشهوانية، ونص على حكم زواج النبي - ﷺ - من زينب قرآنيًا فقال : « وهم لم يصدموا من الجانب الشهواني الذي ينم عليه هذا المسلك، كما يصدم أهل أوروبا اليوم، بل كانوا يعارضون هذا الزواج؛ لأنه

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٨٠ .

٢ - l'Islam de ses origines ... - p 15 .

١ - محمد في المدينة : ص ٥٠٢، ٥٠٣ .

كان في نظرهم زنا، وكانت هذه النظرة تعتمد على القرآن (الأحزاب، الآية: ٤) كما كانت تستوحي المبدأ القديم القائل بأن الولد المتبنى كالابن الحقيقي . . . وكان النقد الموجه لمحمد بهذا الصدد يعتمد على النظريات الجاهلية التي لا يعترف بها الإسلام، وكان من أهداف محمد في عقد هذ الزواج أن يقضي على سيطرة هذا الوهم القديم على سلوك الناس »[١]. إلا أن في مقارنته - وهي عادة متأصلة عنده - بين الأخلاق في زمان النبي والأخلاق المعاصرة، واعتباره الانحلال الغربي المعاصر مرجعًا يحكم به على أخلاق المسلمين، يعتبر طعنًا خفيًا في الآخلاق النبوية. هذا إضافة إلى تقبله لهذه الروايات الموضوعة التي تجعل النبي - ﷺ - يتطلع إلى نساء غيره، وإيحائه بالشهوانية عبر تلويحه بفكرة أن نسخ حكم الزواج من ابنة المتبني لم يكن أمرًا مستعجلاً فقال: « إن إصلاح النبي أمر مرغوب فيه، ولكن هل كان الأمر مستعجلاً ؟ ولا شك أن السبب الأساسي لهذه القصة أنه رآها عارية »[٢].

ولمناقشة هذا الزعم يجب أن نعترف بأن الفكر الاستشراقي لم يبتدع هذه الروايات الموضوعة، بل لقد أوردها بعض المفسرين المسلمين الغافلين فشوهت قصة زينب رضي الله عنها التي أوردها الله تعالى في قوله: ﴿ **وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً ﴿٣٧﴾** ﴾ [**الأحزاب**: ٣٧].

قال الإمام الطبري في تفسير قول الله تعالى: ﴿ **وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ** ﴾ [**الأحزاب**: ٣٧] وذلك أن زينب بنت جحش - فيما ذكر - رآها رسول الله - ﷺ - فأعجبته، وهي في حبال مولاه، فألقي في نفس زيد كراهتها لما علم الله مما وقع في نفس نبيه ما وقع، فأراد فراقها، فذكر ذلك لرسول الله - ﷺ - فقال له رسول الله - ﷺ - : أمسك عليك زوجك، هو صلى الله عليه

١- المرجع السابق: ص ٥٠٤ .

٢- Mahomet prophete et H . d'Etat - p 138 .

وسلم يحب أن تكون قد بانت منه لينكحها »[١] . وقد أكد هذا الزعم في تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾ [الأحزاب : ٣٧] فقال : « يقول : وتخفي في نفسك محبة فراقه إياها لتتزوجها إن هو فارقها» . هذا إضافة إلى تفسيره لقوله الله تعالى : ﴿ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ ﴾ [الأحزاب : ٣٧] فقال : «وتخاف أن يقول الناس : أمر رجلاً بطلاق امرأته ونكحها حين طلقها »[٢] .

ورغم أن بعض المفسرين المسلمين قد أورد هذه الروايات ، فليس للفكر الاستشراقي إلا بعض العذر في الاستناد عليها ، وذلك أن على الباحث العلمي - إذا كان من غير ذوي الأغراض - أن ينظر في المسائل المبحوثة بموضوعية تامة . هو الأمر الذي يفترض في الحالة التي نعالجها أن ينظر في القرآن الكريم ، وأن يقارن بين هذه الرواية التي تستحدث صورة غريبة عن أخلاق النبي ، وبين ما عرف - بالضرورة - من سمو أخلاقه . إضافة إلى وجوب الرجوع إلى أئمة هذا الشأن إن كان الباحث عاجزاً عن مثل هذا الاعتبار . ومن هؤلاء الإمام ابن كثير الذي قال في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾ [الأحزاب : ٣٧] ذكر ابن أبي حاتم وابن جرير ها هنا آثاراً عن بعض السلف رضي الله عنهم أحببنا أن نضرب عنها صفحًا لعدم صحتها »[٣] . ثم أورد تفسير ذلك عن الحسن الذي ذكرت له الروايات الموضوعة في هذا الباب فقال : « لا ، ولكن الله تعالى أعلم نبيه أنها ستكون من أزواجه قبل أن يتزوجها ، فلما أتاه زيد يشكوها إليه ، قال : اتق الله . . . فقال : قد أخبرتك أني مزوجكها وتخفي في نفسك ما الله مبديه »[٤] .

والحقيقة أن هذا هو التفسير الوحيد لقصة زواج النبي من زينب وكل ما صدر فيها من أقوال وأفعال ، إذ أوحى الله تعالى لنبيه أن يتزوجها ، وكان النبي يعلم أن أصحابه سيندهشون لهذا الزواج الغريب ، وأن خصومه سوف يعيرونه به ؛ لأنهم جميعًا قد

١- جامع البيان : ٦/ ١٨١ .

٢ - المرجع السابق .

٣ - تفسير ابن كثير : ٥/ ٤٦٦ .

٤ - المرجع السابق : ص ٤٦٧ .

تعودوا أن ينظروا إلى المتبني نظرتهم إلى الابن. ومن المرجح أن النبي -ﷺ- نفسه كان ينظر بهذا المنظار، فلما ورد التشريع الجديد وجد فيه حرجًا شديدًا، خصوصًا وقد كان يحب زيدًا حبًا كبيرًا، فأخفاه في نفسه ولم يبادر إلى تنفيذه، و « لعله ارتقب من الله - لفرط تحرجه - أن يعفيه منه، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فعندما جاء زيد يشكو امرأته ويعرض نيته في تطليقها، قال له النبي : أمسك عليك زوجك، عند ذلك نزل الوحي يلوم الرسول على توقفه »[1].

وقد رد الشيخ الغزالي ردًا لاذعًا - ولكنه صائب - على المفسرين الذين اعتمدوا على هذه الروايات فقال : « على أن الغريب في القصة ما أدخله المغفلون عليها من دسائس الشهوة ومظاهر الحب الرخيص، فقد زعموا أن الرسول أحب زينب، ثم كتم هذا الحب، ثم ظهر، فتزوجها بعدما طلقت، ثم زعموا أن صدر الآية السابقة جاء عتابًا له عن هذه العاطفة . . . ثم لننظر في الآية وما يزعمون أنها تضمنته من عتاب. إنهم يقولون : الذي كان يخفيه النبي في نفسه . . هو ميله لزينب، أي أن الله - بزعمهم - يعتب عليه عدم التصريح بهذا الميل. ونقول : هل الأصل الخلقي أن الرجل، إذا أحب امرأة، لغط بين الناس مُشهِّرًا بمن أحب، خصوصًا إذا كان يحب امرأة رجل آخر ؟ هل يلوم الله رجلاً ؛ لأنه أحب امرأة آخر فكتم هذا الحب ؟ . . . هذا هو السفه »[2].

إضافة إلى ما سبق، فإن هناك أموراً أخرى تدل على استغلال الفكر الاستشراقي لمسألة زواج النبي -ﷺ- في الطعن الخفي في الشخصية النبوية. ونستطيع أن نعتبر كثيرًا من تفسيراتهم لأسباب التعدد من هذا النوع، ومنها تفسيرهم له بالأسباب السياسية. وإننا نجد هذا عند كلود كاهن مثلاً[3]، ولكننا نجده بشكل محوري عند وات الذي كان أكثر المستشرقين - إضافة إلى بلاشير - استخدامًا للعامل السياسي في تفسير السيرة. وهو لم يخرج عن هذه القاعدة التي وضعها في معالجته لهذا الموضوع

١ - فقه السيرة، محمد الغزالي : ص ٤٣٩، ٤٤٠ .

٢ - المرجع السابق : ص ٤٤٠، ٤٤١ .

٣ - انظر / l'Islam des origines ... - C .Cahen - p 15

فقال : « ليس من المبالغة القول بأن جميع زيجات محمد كان لها هدف سياسي »[(١)].

وقد بدأ ذلك بتفسيره زواجه عليه الصلاة والسلام من السيدة خديجة نفسها، حيث جعل النبي -ﷺ- يقرر الارتباط بها ؛ لأنه أدرك أن ذلك هو « السبيل الوحيد لشق طريقه »[(٢)]. كما استخدمه في تفسير زواجه من زينب، وقد أعطى وات لنفسه الحق في أن يرى شيئا لم يره أحد من العلماء، فجعل النبي -ﷺ- نفسه يرى بوضوح « فوائده السياسية »[(٣)] وعمم وات هذا العامل على كل زواج أو تزويج للنبي -ﷺ- ولم يستنكف أن يجعل (الروايات الإسلامية) تقول له : « أن محمدًا استخدم زيجاته من قريباته، كما استخدم زيجات بناته لأغراض سياسية، فزوج فاطمة من علي، كما زوج فيما بعد أم كلثوم - ثم رقية - من عثمان . . ولا شك أن زواج زينب من زيد كان جزءًا من هذا المخطط للتحالف، لأن زيدًا كان رجلاً مرموقًا في الأمة كأبي بكر»[(٤)] .

والحقيقة أن الدارس غير الخبير بالسيرة وخصوصية النبوة الإسلامية باعتبارها بوتقة يمتزج فيها الجانب الديني الصرف امتزاجًا كليًا بالجوانب الاجتماعية والسياسية . . . وغيرها، بحيث تكون نتيجة هذا الامتزاج أن يكون كل عمل سياسي - مثلاً - عملاً دعويًا بالأساس، قد يتقبل هذا التفسير الاستشراقي، ولكن توافر هذين الشرطين اللذين ذكرناهما يجعلان هذا الدارس ينتبه إلى أن ما كتبوه في هذا الموضوع هو مجرد مزايدات ؛ لأن البحث العلمي يؤكد أن أسباب زواج النبي-ﷺ- وتزويجه كثيرة، فمنها الشرعي والدعوي والإنساني والطبيعي :

١ - ومن أمثلة الأنكحة التي ليس لها سبب إلا أنها وقعت موافقة لطبائع الأشياء، زواجه عليه الصلاة والسلام من السيدة خديجة، حيث كانت تبحث عن زوج أمين يحفظها، وكان هو يبحث عن زوجة شريفة، فالتقت الرغبتان فتم الزواج . ومن هذا النوع زواجه من السيدة عائشة بعد وفاة السيدة خديجة . ويمكن أن نضم إلى هذه

---

١ - محمد في المدينة : ص ٥٠٤ .

٢ - Mahomet prophete et H. dEtat - p 13 .

٣ - محمد في المدينة : ص ٥٠٤ .

٤ - المرجع السابق : ص ٥٠٥ .

الأنكحة تزويجه فاطمة لعلي، إذ كان هذا ابن عمه وأولى الناس بزواجها لقرابته نفسها - وهذا أمر مازال معمولاً به إلى اليوم - خصوصًا وقد كان علي مؤمنًا مسلمًا. ومثله تزويج النبي - ﷺ - ابنته أم كلثوم من عثمان، إذ كان هذا ابن ابنة عمته أروى بنت أم حكيم بنت عبد المطلب [١] . ومن الدلائل المهمة التي تبطل تفسير المستشرقين أن مصاهرة النبي - ﷺ - لعثمان كانت قبل البعثة، وأن النبي - ﷺ - زوج ابنته زينب لأبي العاص بن الربيع في هذه الفترة، وقد ظل الرجل على كفره زمانا، وهاجرت زينب إلى المدينة، ولم ترجع إليه إلا بعد إسلامه قبل الفتح بشهور [٢] . وفي كل هذه الأنكحة يبدو أن العامل الوحيد في اختيار النبي - ﷺ - لأصهاره هو الإيمان، ولذلك فرق بين أبي العاص وزينب حتى أسلم.

٢ - وهناك أنكحة كثيرة عقدها النبي - ﷺ - لسبب دعوي إنساني. وكان هذا النوع من الزواج إما وسيلة لحفظ الجماعة المسلمة، أو وسيلة لحماية المسلمات اللائي توفي عنهن أزواجهن. ومثل هذا زواجه من سودة بنت زمعة التي توفي عنها زوجها السكران بن عمرو بعد عودته من الحبشة، وكانت امرأة مسنة فتزوجها النبي - ﷺ - بعد وفاة خديجة. ومثله زواجه من أم سلمة - وهي أيضا من المسنات - التي توفي عنها زوجها أبو سلمة بن عبد الأسد بعد إصابته في أحد. ومن هذا زواجه من أم حبيبة رملة بنت أبي سفيان التي ارتد عنها زوجها عبد الله بن جحش في الحبشة، وتركها وحيدة. وكذلك زواجه من زينب بنت خزيمة التي كانت قبله عند جهم بن عمرو، ثم عند عبيدة ابن الحارث بن عبد المطلب الذي استشهد بعد إصابته في بدر. ومثل هذا زواجه من النساء اللائي لم يجدن أزواجًا، ومنهن حفصة بنت عمر التي مات عنها زوجها خنيس بن حذافة السهمي، فعرضها أبوها على عثمان وأبي بكر فأبيا نكاحها فضمها النبي - ﷺ - إلى نسائه.

ومن الأنكحة التي من الممكن تفسيرها بالعامل الإنساني، والتي يبدو فيه الجانب

---

١ - انظر / سيرة ابن هشام: ١ / ٢٥٠ .

٢ - انظر / المرجع السابق: ٢ / ٦٥٧ .

الدعوي أساسيًا زواجه من بعض النساء المستضعفات وهو يأمل أن يكون ذلك بابًا لإسلام أصهاره. ومثل هذا زواجه من جويرية بنت الحارث ابنة سيد بني المصطلق الذي كان ارتباطه بها سببًا لإسلام أهلها.

٣ - وهناك من الأنكحة ما أقدم عليه النبي - ﷺ - بسبب إنساني بحت، ومن هذا زواجه من صفية بنت حيي بن أخطب التي كانت من سبايا خيبر فأعتقها وتزوجها. ومن الواضح أن أقرب تفسير لهذا الزواج هو أنه أراد إكرامها باعتبارها من عليّة القوم.

ويجب أن نضيف هنا أن هناك بعض الزيجات التي اختص بها النبي - ﷺ - مثل قبوله أن تهب له امرأة نفسها، وذلك مثل حالة ميمونة بنت الحارث. أما أمر زينب بنت جحش فإن الطابع التشريعي لنكاحها واضح تمامًا. وعلى كل حال فإن هناك مجموعة من الحقائق التي تنجلي عند النظر في هذا الموضوع، وهي:

١ - أن اتهام النبي - ﷺ - باتباع الشهوات، أو مجرد التلويح بذلك كما هو حال جمهور المستشرقين المعاصرين، هو مجرد تشنيع. وليس أدل على ذلك من زواجه في كل مرة - ما عدا حالة السيدة عائشة - من امرأة ثيب [1]. ومن المعلوم أنه لو أراد تلبية الرغبة في النكاح لارتبط بالأبكار الجميلات، وقد كان هذا في مقدوره.

٢ - أن قيام النبي - ﷺ - بأمر زوجاته كان فريدًا، إذ كان مثالاً للتجاوز عن أذاهن، وكان يقسم بينهم في الكسوة والمبيت ويقرع بينهن في السفر [2]. وكان في كل ذلك في منتهى العدل، حتى أنه لم ينتقل إلى بيت السيدة عائشة لرعايته في مرض انتقاله إلى الرفيق الأعلى إلا بعد استئذانه لنسائه [3].

٣ - أن زواجه المتعدد لم يمنعه صلى الله عليه وسلم من القيام بجميع حقوق الله تعالى عليه باعتباره نبيًا، كما لم يقف حائلاً بينه وبين قيامه بشؤون الدعوة إلى الله،

---

١ - انظر أخبار زوجاته عليه الصلاة والسلام في / سيرة ابن هشام: ٦ / ٦١ ... والكامل في التاريخ، ابن الأثير: ٢ / ١٧٤.

٢ - انظر / صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب القرعة بين النساء: ٦ / ٤٨٤، حديث ٥٢١١.

٣ - انظر / المرجع السابق، باب إذا استأذن الرجل نساءه: ٦ / ٤٨٥، حديث ٥٢١٧.

وأداء جميع الحقوق الاجتماعية التي تفرضها وضعيته باعتباره مؤسسًا وقائدًا لأمة. وهذا دليل واضح على عدم انشغاله بموضوع المرأة في حياته بأكثر مما يستحقه الموضوع بالفعل، وهو قيام الرجل بحفظ حقوق أهله، وقد كان صلى الله عليه وسلم في ذلك مثالاً يحتذى.

ج - نقد وتقييم:

إضافة إلى المناقشات الجزئية التي علقنا بها على ما أبداه الفكر الاستشراقي من آراء في موضوع أخلاق النبي - ﷺ - فإن هناك بعض الملاحظات الكلية التي يجب التأكيد عليها، وهي:

١ - أن ميل المستشرقين المعاصرين إلى الإقرار للنبي - ﷺ - بالسمو الخلقي لم يكن هدية قدمها الفكر الغربي للإسلام، ذلك أنها لم تتأت من فراغ، بل كانت مجرد تقرير لما جاءت به المصادر المتعددة. وفي هذا الخصوص، فإن الصورة التي تقدمها هذه المصادر العلمية للنبي - ﷺ - أجل بكثير عما أثبته المستشرقون في مؤلفاتهم، حتى إننا نكاد نحكم بعدم وجود علاقة بينهما. ومعنى هذا أن الصورة الحقيقية لأخلاق النبي - ﷺ - الإنسانية يجب أن تؤخذ من القرآن الكريم والروايات الإسلامية المختلفة التي تقدم لنا هذه الأخلاق في صورتها الحقيقية.

لقد وصف الله تعالى نبيه الخاتم عليه الصلاة والسلام فقال: ﴿ **وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ** ﴿٤﴾ ﴾ [**القلم**: ٤] وقال تعالى منوهًا برحمته وتواضعه: ﴿ **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ** ﴾ [**آل عمران**: ١٥٩]، وقال: ﴿ **لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ** ﴿١٢٨﴾ ﴾ [**التوبة**: ١٢٨] وقد تجاوزت رحمته هذه المؤمنين إلى المشركين الذين كانوا يقابلون دعوته بالاستهزاء والأذى فيحزن لذلك أشد الحزن، وقد صور الله تعالى ذلك في عدد من الآيات، منها: ﴿ **فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ** ﴿٨﴾ ﴾ [**فاطر**: ٨]

ووردت روايات صحيحة عديدة عن أخلاقه عليه الصلاة والسلام، وهي كلها تتضامن لتقدم لنا صورة جليلة مهيبة عن هذا الأمر، ومن ذلك ما ورد في إجابة السيدة عائشة عندما سئلت عن خلقه فقالت : « كان خلقه القرآن ». قال قتادة : « وإن القرآن جاء بأحسن أخلاق الناس »[١] . وتفصيل هذا أن النبي -ﷺ- كان بمقدوره أن يتمتع بخيرات الدنيا كلها، من نساء ومأكل ومشرب وملبس، ولكنه اختار أن يكون زاهدًا في خيرات هذا العالم، فعن أنس قال : « كلوا، فما أعلم النبي -ﷺ- رأى رغيفًا مرققًا حتى لحق بالله، ولا رأى شاة سميطًا بعينه قط »[٢] . وعن السيدة عائشة قالت : « ما شبع آل محمد -ﷺ- منذ قدم المدينة من طعام البر ثلاث ليال تباعًا حتى قبض »[٣]، وعنها : « توفي النبي -ﷺ- حين شبعنا من الأسودين : التمر والماء »[٤] . وعن أبي هريرة قال : « خرج رسول الله -ﷺ- من الدنيا ولم يشبع من الخبز الشعير »[٥] . وكان بيته عليه الصلاة والسلام من الطين، وقد اتخذ لكل زوجة من زوجاته غرفة، ونام على فراش جلد محشو ليفًا، وكانت وسادته مثل ذلك[٦] .

وقد رويت أحاديث كثيرة في حبه عليه الصلاة والسلام للعسل والحلواء والثريد واللحم وخصوصًا الذراع[٧]، كما لبس الحبرة من الثياب[٨] . وكان يصيب من ذلك متى وجد، ولكنه لم يسع قط إلى أن يكون طعامه من أشهى الألوان، ولا إلى أن

---

١ - الطبقات الكبرى، ابن سعد: ج١ - ق٢ - ص ٨٩ .

٢ - صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب شاة مسموطة: ٧/ ١٣٦، حديث ٤٧ .

٣ - المرجع السابق: حديث ٤٢ ، ص ١٣٥ .

٤ - المرجع السابق: حديث ١٠، ص ١٢٤ .

٥ - المرجع السابق: حديث ٤٢ ، ص ١٣٤ .

٦ - صحيح مسلم ، كتاب اللباس، باب لباس ثياب الحبرة: مج ٣ - ج٦ - ص ١٤٥ .

٧ - انظر / صحيح البخاري، كتاب الأطعمة، باب الحلواء: ٧/ ١٣٩، حديث ٤٤، ٥٧ ، ١٤٣ ...
وصحيح مسلم: مج ١ - ج١ - ص ١٢٧ .

٨ - صحيح مسلم، كتاب اللباس، باب لباس ثياب الحبرة: مج ٣ - ج٦ - ص ١٤٥ .

يرتدي من الثياب أجملها، بل كان يأخذ من خيرات الدنيا على قدر ما يأتيه منها دون أن يجعل ذلك هدفًا له. والأدلة على هذا أكثر من أن تحصى، ومنها ما سبق ذكره من تفضيله الزهد والقناعة على الثراء، ومنها أنه كان يوزع القسم الأوفر من الأموال التي كانت تأتيه في مصارفها الشرعية، فعن مالك بن أوس أن عليًا والعباس جاءا إلى عمر يطلبان الحكم بينهما فيما أفاء الله على رسوله - ﷺ - من بني النضير، فقال عمر: « إن الله قد خص رسوله - ﷺ - في هذا الفيء بشيء لم يعطه أحد غيره . . . فكانت هذه خاصة لرسول الله - ﷺ - ما احتازها دونكم، ولا استأثر بها عليكم، وقد أعطاكموها، وبثها فيكم حتى بقي منها هذا المال، فكان رسول الله - ﷺ - ينفق منه على أهله نفقة سنتهم . . . ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله »[١]. وإذا كان هذا هو حال المال الذي استأثر به النبي - ﷺ - بشكل خاص، فهو أسرع إلى توزيع مال الخمس على أصحاب الحاجات من المساكين وأهل الصفة والأرامل وغيرهم[٢].

وكان من أسباب فقر النبي - ﷺ - شبه الدائم أنه كان في غاية الكرم فقد صح عن جابر وأنس قولهما: « ما سُئل رسول الله شيئًا إلا أعطاه »[٣]، وكان جوده يزداد في رمضان[٤]. فلا عجب بعد هذا أن ينتقل إلى الرفيق الأعلى ودرعه مرهونة عند يهودي على ثلاثين صاعًا من شعير[٥]. وقد فسر الإمام ابن كثير مصير ممتلكات النبي - ﷺ - التي أوردتها الروايات بما يشبه هذا التفسير، فقال: « وقد ورد أحاديث كثيرة . . . في ذكر أشياء كان يختص بها صلوات الله وسلامه عليه في حياته، من دور ومساكن نسائه وإماء وعبيد وخيول وإبل وغنم وسلاح وبقلة وثياب وأثاث وخاتم وغير

---

١ - صحيح البخاري، كتاب الخمس، باب نفقة نساء النبي: ٤ / ١٣٦، حديث ٥ .

٢ - انظر / المرجع السابق، باب الدليل على أن الخمس لنوائب رسول الله: ٤ / ١٨٦، حديث ٢١ .

٣ - صحيح مسلم، كتاب فضائل النبي، باب ما سئل شيئًا قط فقال لا: مج ٤ - ج٧ - ص ٧٤ .

٤ - المرجع السابق، باب الجود: مج٤ - ج٧ - ص ٧٣، وصحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة: ٤ / ٢٣٣، حديث ٣٠ .

٥ - المرجع السابق، كتاب البيوع، باب الرهن: مج ٤ - ج٧ - ص ٥٥ . وصحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب ما قيل في درع النبي: ٤ / ١١٢، حديث ١٢٧ .

ذلك . . . فلعله عليه الصلاة والسلام تصدق بكثير منها في حياته منجزًا، وأعتق من أعتق من إمائه وعبيده، وأرصد ما أرصده من أمتعته مع ما خصه الله به من الأرضين في بني النضير وخيبر وفدك في مصالح المسلمين . . . إلا أنه لم يخلف من ذلك ما يورث عنه قطعًا »[١] .

وكان النبي - ﷺ - من أحسن الناس أخلاقًا فلم يكن فاحشًا ولا متفحشًا، وكان يقول إذا أخذ على أحد في نفسه : « ماله ؟ تربت يداه »[٢] . وقد أثر عنه قوله : « إن من خياركم أحاسنكم أخلاقًا »[٣]. وكان حييًا متواضعًا، ومن علامات ذلك أنه كان يرقع ثوبه بنفسه ويخصف نعليه بيديه[٤]، إضافة إلى أنه كان لا يستنكف من مجالسة الفقراء وزيارتهم وعيادتهم، وكان يعود أصحابه[٥]، رقيقًا مع الصبية رحيمًا بهم يسلم عليهم كلما قابلهم[٦]، بشوشًا مع الناس، مشاركًا لهم في أفراحهم وأحزانهم[٧] .

وكان عليه الصلاة والسلام سهلاً في كل أموره، فعن السيدة عائشة قالت : « ما خُيِّر رسول الله - ﷺ - بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس عنه، وما انتقم رسول الله لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله عز وجل »[٨] . ومن أمثلة هذا ما رواه أنس بن مالك، قال : « كنت أمشي مع رسول الله، وعليه برد نجراني غليظ الحاشية، فأدركه أعرابي فجبذه - أي جذبه - بردائه جبذة شديدة حتى

---

١ - البداية والنهاية : مج ٣ - ج٥ - ص ٢٤٨، ٢٤٩ .

٢ - مسند أحمد : ٣ / ١٢٦ .

٣ - صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي : ٥ / ٣١، حديث ٦٦ . وصحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب رحمته : مج ٣ - ج٦ - ص ٧٨ .

٤ - انظر / إحياء علوم الدين، الغزالي : ص ٣٢٩ .

٥ - انظر / تخريج الحافظ العراقي للإحياء : ٢ / ٣٣٠ .

٦ - صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب التسليم على الصبية : ٨ / ٩٩، حديث ٢٠ .

٧ - صحيح مسلم ، كتاب الفضائل، باب رحمته : مج ٣ - ج ٦ - ص ٧٨ .

٨ - صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب صفة النبي : ٥ / ٣١، حديث ٦٧ . وصحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب مباعدته للآثام : مج ٤ - ج ٧ - ص ٨٠ .

نظرت إلى صفحة عنق رسول الله قد أثرت بها حاشية البرد . . . ثم قال : يا محمد ، مُرْ لي من مال الله الذي عندك ، فالتفت إليه رسول الله ثم ضحك ، ثم أمر له بعطاء » [1] . ومن المشهور عنه أنه لم يضرب رقيقًا أو خادمًا قط ضرب حانق ، فعن أنس قال : « خدمت النبي -ﷺ- تسع سنين فما قال لشيء : أسأت ، ولا بئس ما صنعت ، وكان إذا أنكر شيئًا يقول : كذا قُضي » [2]

وكان النبي -ﷺ- شجاعًا ، فلم يؤثر عنه الفرار من موقعة قط ، فقد قاتل في أحد ودفع الأعداء عن نفسه حتى اجتمع عليه أصحابه ، وانهزم عنه أصحابه في حنين فثبت في قلة من أصحابه [3] . وسمع مرة صوتًا أخافَ أهل المدينة فقعد الناس فزعًا ، وخرج بعضهم لينظروا مصدر الصوت فوجدوه راجعًا على فرس غير مسرج ، وقد علق سيفه في عنقه فقال لهم مطَمْئنًا : « لم تراعوا » [4] . إضافة إلى هذا فقد كان أدبه- عليه الصلاة والسلام - في دنياه من النوع العالي ، فقد كان يحب النظافة في الثوب والبدن والروائح الطيبة ، يشرب من القدح وينهى عن الشرب من الثلم وأفواه القرب ، قنوعًا يأكل بهدوء ومما يليه ، وينهى عن الشره وعلاماته ، مثل قرن التمرتين والنظر فيما بين أيدي الناس[5] ، ولم يكن يعيب طعامًا قط إن مالت نفسه إليه أكله وإلا تركه [6] .

ويشهد لرفعة الأخلاق النبوية سلوكه السامي في الأوقات التي قد يستبيح فيها الناس المحظورات الأخلاقية ، أي عند الحروب والنزاعات ، ولكن تتبع وصاياه وأفعاله في هذه الظروف العصيبة تبين أن أخلاقه الرحيمة وشمائله العالية كانت طبعًا فيه . ومن

---

١ - المرجع السابق ، كتاب الأدب ، باب التبسم والضحك : ٨ / ٤٤ ، حديث ١١٣ . وصحيح مسلم ، كتاب الزكاة ، باب إعطاء من سأل بفحش وغلظة : مج ٢ - ج٣ - ص ١٠٥ .

٢ - مسند أحمد : ٣ / ١٢٦ .

٣ - المرجع السابق ، كتاب المغازي ، باب غزوة حنين : ج ٥ .

٤ - صحيح مسلم ، كتاب الفضائل ، باب في شجاعة النبي : مج ٤ - ج٧ - ص ٧٢ .

٥ - انظر / إحياء علوم الدين ، الغزالي : ٢ / ٣٢٩ .

٦ - صحيح البخاري ، كتاب الأطعمة ، باب ما عاب النبي طعامًا : ٧ / ١٣٣ ، حديث ٣٥ . وصحيح مسلم ، كتاب الأشربة ، باب لا يعيب طعامًا : مج ٣ - ج ٦ - ص ١٣٣ .

الأدلة على هذا أن امرأة واحدة قد قتلت في حروب الدعوة الإسلامية مع أن غزواته وسراياه عليه الصلاة والسلام تتجاوز الخمسين. وفي هذا وحده دليل على الرحمة التي ميزت حروب النبي - ﷺ - ولكنه رغم هذا لم يكتف بهذا الإحصاء الذي جعل مقتلها حادثًا منفردًا، بل أنكر ذلك، واتخذه سببًا لتوجيه أصحابه إلى عدم التعرض لقتل النساء والأطفال والشيوخ (١) . وقد كانت وصاياه لأمرائه وجنوده نموذجًا لهذه الرحمة التي شملت كل حي، فعن بريدة قال: «كان رسول الله إذا أمّر أميرًا على جيش أو على سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليدًا . . . » (٢) .

وعلى الجملة فإن هذا القليل الذي أثبتناه عن سلوكه وأخلاقه عليه الصلاة والسلام نقلاً عن أوثق المصادر التاريخية، يعتبر من أوضح الأدلة على سمو نفسه، وترفعه عن الدنايا، وتميزه عن كل عظيم من عظماء التاريخ. ولهذا يجب ألا نعجب عندما نرى الكثير من العلماء المسلمين يستدلون بأخلاقه عليه الصلاة والسلام على صدقه في دعوى النبوة، ولعل صحة هذا الأمر هو ما جعل الكثير من المستشرقين يميلون إلى أن يكتبوا في موضوع أخلاقه بالقدر الذي لا يصادم الحقيقة، ولكنه - في الوقت نفسه - لا يمثل كل مناحيها.

٢ - أما الأمر الثاني الذي يوجب التنبيه عليه، فهو أن جمهور المستشرقين المعاصرين ظلوا أوفياء لسعي المبشرين لتشويه الشخصية النبوية، ورغم أن عدد اتهاماتهم قد قلت عن مثيلاتها في دوائر التبشير والاستشراق القديم، إلا أن البحث عن ثغرات في السيرة بقي هدفًا لهم. ومن أشهر الأمور التي كانت هدفًا لمحاولاتهم موضوع عدم وجود أولاد ذكور في حياته عليه الصلاة والسلام.

---

١ - انظر / صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب قتل النساء في الحرب: مج ٢ - ج٤ - حديث ٣٠١٤ و ٣٠١٥ - ص ٣٤٥ .

٢ - صحيح مسلم، كتاب الجهاد، باب تأمير الإمام الأمراء: مج ٣ - ج٥ - ص ١٣٩، ١٤٠ .

وقد تعلق عدد كبير من المستشرقين بهذا الأمر، واعتبروه مدخلاً لتقرير نوع من عدم التوازن في شخصية النبي، ذلك أنه ظل - كما يزعمون - يتأسف لهذا الأمر، وقد استخدموا هذا العامل في تفسير بعض أخلاقه ـ صلى الله عليه وسلم ـ وبعض أحداث السيرة، وحتى بعض الأحكام الفقهية، ومن ذلك ربطهم بين حبه للأطفال وهذا النقص الذي وجدوه فيه، وقد فسر بعضهم به زواجه المتعدد، وحجب الذكور من الأبناء للميراث، والاكتفاء بنضح بول الصبي، ووجوب الغسل من بول الجارية.

والحقيقة أن تتبع أحداث حياته عليه الصلاة والسلام يجعل من هذا الرأي الاستشراقي مجرد استنتاج، أما تحقيق الأمر فيبين أن وجود الابن الذكر في حياته وإن كان من الأمور التي كانت ستسعده بشكل خاص، مثله في ذلك مثل غيره من الآباء، إلا أن وعيه - فيما نعتقد - بخصوصيته باعتباره النبي الخاتم كان عاملاً أساسيًا في انصرافه عن هذه الأمنية، ورضاه بما قسم الله تعالى له. ومن المعروف أنه لا يوجد في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف أي أثر عن هذا الأسف المزعوم، وكل ما هنالك أن المشركين قد أثاروا هذا الموضوع، وتنبؤوا بانقطاع أثر رسالته بموته، فنزل القرآن يسليه عن أذاهم، ويؤكد ما ذكرناه قبل قليل، فقال الله تعالى: ﴿ **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ (١) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ (٢) إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ (٣)** ﴾ [الكوثر: ١ - ٣]

ومن الجدير بالتنبيه والتنويه أن كبار علماء الإسلام لم يفهموا موضوع تعلق النبي - ﷺ - بالذكور من الأولاد باعتباره (حبًا)، بل جعلوا كل الآثار الواردة في ذلك تحت باب (الرحمة)، فأثبت الإمام البخاري في كتاب الأدب باب (رحمة الولد وتقبيله)، وجعل الإمام مسلم عنوان بابه (رحمته صلى الله عليه وسلم بالصبيان والعيال . .) . وإن تتبع الآثار الواردة في هذين البابين وغيرهما تبين بما لا يدع مجالاً للشك أن النبي - ﷺ - لم يفهم، ولم يسلك في علاقته مع الأطفال إلا سلوكًا تمليه عليه رحمته عليه الصلاة والسلام بهم وحنوه عليهم، كما يظهر أن منبع ذلك كله كان عاطفة الرحمة الأصيلة التي تنبع من قلبه الطاهر، والتي شملت كل الناس، وحتى البهائم التي كان

يوصي بعدم تعذيبها وخدمتها. وحكاية الرجل الذي وجبت له الجنة لأنه سقى كلبًا، والمرأة التي دخلت النار في قطة ربطتها أشهر من نار على علم [١].

ويتأكد ارتباط حنوه عليه الصلاة والسلام على الأولاد بالرحمة عندما ننظر في الآثار، فنجد النبي -ﷺ- لا يميز بين ذكر وأنثى من الأطفال، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: « إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه » [٢]. ومن البين أن النبي -ﷺ- لا يقصد بكلمة (صبي) في الحديث الجنس، بل كل صغير من ذكر وأنثى.

وقد وردت آثار كثيرة في رحمته بالذكور، كما ورد ما يشبهها في رحمته بالبنات، ومن النوع الأول أنه كان يضع الحسن على فخذ وأسامة بن زيد على فخذ ويقول: « اللهم ارحمهما فإني أرحمهما » [٣]. ويشبه هذا قوله للأقرع بن حابس الذي استنكر تقبيله للحسن بن علي: « من لا يرحم لا يرحم » [٤]. ومن النوع الثاني قوله عليه الصلاة والسلام في البنات: « من يلي من هذه البنات شيئًا فأحسن إليهن كن له سترًا من النار » [٥]. وكان يلعب مع البنات ويعجب بهن، ومن ذلك ما ورد عن أبي قتادة قال: « خرج علينا النبي -ﷺ- وأمامة بنت أبي العاص على عاتقه، فصلى، فإذا ركع وضع، وإذا رفع رفعها » [٦]. وقد صورت لنا أم خالد بنت سعيد لعبها - وهي صبية - بخاتم نبينا صلى الله عليه وسلم دون أن ينكر ذلك، وإعجابه الشديد بثوبها الجميل، ودعاءه لها بخير [٧].

---

١ - انظر / صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الرحمة بالبهائم: مج ٤ - ج٨ - حديث ٣٩ - ص ١٦ .

٢ - صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة: مج١ - ج٢ - ص ٤٤ . وصحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب تخفيف الإمام: ١ / ٢٨٤، حديث ٩١ .

٣ - صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب وضع الصبي في الحجر: ٨/ ١٤ حديث ٣١ .

٤ - المرجع السابق، باب رحمة الولد: مج ٤ - ج٧ - حديث ٥٩٩٧ - ص ٩٨ .

٥ - المرجع السابق: حديث ٥٩٩٥ - ص ٩٨ .

٦ - المرجع السابق: حديث ٥٩٩٧ - ص ٩٨، ٩٩ .

٧ - انظر / المرجع السابق، باب من ترك صبية غيره تلعب به: حديث ٥٩٩٣ - ص ٩٧، ٩٨ .

الفصل الثالث

محمد - ﷺ - النبي عند المستشرقين المعاصرين

المبحث الأول

التفسير الاستشراقي للنبوة الإسلامية

أ - مصادر العلم الديني في النبوة الإسلامية:

إن النقلة الوحيدة التي حققها الفكر الاستشراقي المرتبط بتراث الغرب الديني والثقافي والسياسي، في نظرته إلى الدعوة الدينية التي قام بواجبها نبينا عليه الصلاة والسلام، هي تجاوز الأحكام القروسطية التي تحكم على النبي الخاتم بناء على الاتهامات المنبثقة عن الخصومات الدينية القديمة بين المسيحية والإسلام. إضافة إلى إبداء الفكر المعاصر بطلان « التفسيرات الساذجة التي ترجع توجهاته الدينية لتأثير المرض العقلي المزمن [1]. وفيما عدا ذلك فقد ظل المستشرقون متشبثين بنفي النبوة الحقيقية عن محمد - ﷺ - الذي تكمن قيمته الوحيدة عند جمهورهم في قضائه على عقيدة الشرك في بلاد العرب.

ومن الواضح أن معتمد هذا الحكم - سنتعمق في دراسة هذا الموضوع في الفصل التالي - لم يكن الدراسة العقدية العلمية للمصادر الدينية للإسلام، بل هو مجرد رد فعل ناشئ عن موروثات دينية أو مواقف فكرية مسبقة، ولهذا اشترك في تبنيه المستشرقون اليهود والنصارى والعلمانيون. وقد عبر اليهودي جولدزيهر عن هذا الموقف فقال: « إن كنا نستطيع أن نصف - من الوجهة الدينية - شيئًا مما جاء به بالطرافة، فهو الجانب السلبي من وحيه . . . هذا الجانب كان من الواجب أن ينقذ شعائر العبادات والمجتمع وحياة القبائل وإدراكهم للعالم . . . من جميع ضروب الوحشية والفظاعة البربرية التي كانت سائدة في الوثنية العربية »[2]. وأبدى الموقف نفسه كلود كاهن فقال: « يبدو محمد شخصية سامية جمعت بين التفاني والصدق غير

---

١ - l'Islam de ses origines - C. Cahen - p 15 .

٢ - العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ١٧ .

المشكوك فيه، وأرادت أن ترفع من مستوى الحياة الأخلاقية والفكرية للبشر الذين عاش بينهم، واستطاع أن يكيف خطابه مع عقليات وعادات مواطنيه »[١].

وقد كان هذا الموقف أكثر وضوحًا في حالة المستشرقين المسيحيين، فرد فون غرونباوم أسباب نجاح النبي - ﷺ - إلى عوامل كثيرة مرتبطة ببيئته، ومنها : « منهجه الديني الذي كان أكثر كمالاً من جميع الأنظمة الدينية التي عرفها العرب »[٢]. وأوضح الكثير من زملائه المرجعيات المسيحية لهذا الحكم، إما بشكل غير مباشر كحال لامانس، وبروكلمان، وبلاشير، ووات، وماسينيون . . . وإما بشكل مباشر كحال إميل برونير الذي صرح بأن اكتمال الدين بإرسال المسيح هو المانع الوحيد للتصديق بنبوة محمد - ﷺ - . وقد بدا ذلك في تقبله لهذه الحقيقة، بشرط أن يكون نبيًا للعرب، ولمرحلة ما قبل المسيحية، وصرح بأنه في هذه الحالة « فإنه كان من الصعب إبعاده من صفوف الرسل الذين هيؤوا الطريق للوحي »[٣]، أي المسيحي .

وبناء على تحكم هذه المرجعيات في أذهان الغربيين، فإنهم لم يبحثوا في نبوة محمد - ﷺ - بحثًا عقديًا يهدف إلى النظر في شكل ومحتوى رسالته من حيث دلالتها على النبوة، بل انصرف جمهورهم إلى رصد التشابهات الجزئية الموجودة بين ما جاء به الإسلام وبين الكتابات الدينية السابقة . إضافة إلى رصد المحيط المادي للدعوة الإسلامية؛ لأنهم اعتبروا أن هذه العوامل هي المصادر التي نشأ عنها قيام النبي - ﷺ - بالتبشير برسالة الإسلام .

وسنقوم فيما يلي بتتبع آراء المستشرقين في هذه العوامل التي فسروا بها رسالة الإسلام :

١- l'Islam de ses origines - C . Cahen - p15 .

٢- l'Islam medieval - p 83 .

٣- انظر / Mahomet prophete et H . d'Etat - M . Watt - p 209 .

١ - المصادر الدينية :

اهتم ببحث المصادر الدينية المزعومة للنبي - ﷺ - كل المستشرقين، فلم يسقط أحدهم من حسابه هذا العامل الخطير الذي جعل من القرآن الكريم مجرد « جمع لما حواه العهد القديم والجديد » حسب ما سينيون [١] . وهذا زعم قديم تعلق به المستشرقون المعاصرون الذين لم يروا في دعوة النبي - ﷺ - إلا « مزيجًا منتقى من مفاهيم دينية تحصل عليها من معايشته لمفاهيم يهودية ومسيحية وغيرها » حسب جولدزيهر [٢] ، والتي « كيفها تكييفًا بارعًا مع حاجات شعبه الدينية » حسب بروكلمان [٣] .

أما بالنسبة لمصادر علم النبي - ﷺ - بهذين الدينين فقد كانت متعددة . وقد قدمت دائرة الاستشراق - كما أوضحنا في حينه - للبحث في هذا العنصر بدراستها للأحوال الدينية في الجزيرة العربية والمنطقة المحيطة بها . وكانت نتيجة هذه الدراسة تراثاً واسعاً استغله المستشرقون في التنظير لموضوع الثقافة الدينية للنبي - ﷺ - قبل البعثة، فأكد عدد كبير منهم لقاءاته الكثيرة مع الرهبان والأحبار أثناء رحلاته التجارية [٤] . ومال لامانس إلى أن يجعل مكة تمتلئ بالنصارى رغم تقريره في كثير من المواضع أن علم النبي - ﷺ - بالمسيحية لم يتكاثف ويكتمل إلا في المدينة [٥] . وجاراه حتي في كل ذلك، فكان النبي - ﷺ - بالنسبة إليه « صاحب مخالطات يدرك كثيراً من أحوال نصارى الشام والحبشة من تجار وسياح وعبيد أرقاء، ويحتك بنفر أو بجماعات من هؤلاء احتكاكًا شخصيًا مباشراً » [٦] . وذهب وات إلى أبعد من هذا إذ جعل المحيط

١- لويس ما سينيون، جان موريون: ص ٤١ .

٢ - le dogme et la loi dans l'Islam - Goldziher - p 3 .

٣ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٦٨ .

٤ - انظر / le dogme et la loi dans l'Islam - Goldziher - p 4 .

٥- انظر / l'Arabie ooidental avant l'Hegire - p 33 .

٦ - الإسلام منهج حياة: ص ١٥، ١٦ .

الثقافي للنبي - ﷺ - مصطبغًا « بالمفاهيم الكتابية بشكل كلي بدليل وجود الأحناف وانتشارهم » (١).

وقد انتبه المستشرقون المعاصرون إلى هشاشة هذه التأكيدات، ولذلك راح لامانس وغيره يبحثون على عناصر تؤكد انتشار المسيحية في مكة نفسها. ولما كانت هذه النظرية الأخيرة لا تقوم على أي سند علمي سليم، فقد حاول جمهور المستشرقين أن يستعمل عنصرًا مؤكدًا من الناحية التاريخية باعتباره وسيلة اطلاع محمد - ﷺ - على المفاهيم الدينية المختلفة التي جعلوها مصادر لعلمه الديني، وقد تمثل هذا العنصر في ورقة بن نوفل، يقول ديورانت: « وكان في بلاد العرب كثير من المسيحيين، وكان منهم عدد قليل في مكة. وكان محمد على صلة وثيقة بواحد منهم على الأقل، وهو ورقة بن نوفل . . . الذي كان مطلعًا على كتب اليهود والمسيحيين المقدسة. وكثيرًا ما كان محمد يزور المدينة . . . ولعله قد التقى هناك ببعض اليهود » (٢). والغريب في هذه النقطة أنه لا يوجد مستشرق - حسب علمي - قد أكد تعلم النبي بشكل مباشر من ورقة بالذات، بل إن الإيحاء كان سيد الموقف هنا. ولعل هذا هو ما جعلهم يؤكدون على أن عمله الأساسي قد تمثل في تشجيع النبي - ﷺ - على الاعتقاد بأن الظواهر التي تعرض لها تشهد على كونه نبيًا (٣).

وكان بعض المستشرقين أكثر انسجامًا مع الواقع الديني لشبه الجزيرة العربية، ومكة بالذات، فخصص بلاشير الأحناف بالتأثير المباشر في النبي - ﷺ - رغم عدم استبعاده التأثيرات المسيحية (٤). ومعنى هذا أنه قد وقف موقفًا مناقضًا للأب لامانس الذي لم ير في الأحناف إلا اختراعًا من اختراعات السيرة، إضافة إلى مناقضته لمونتغمري وات الذي جعلهم من اليهود والنصارى.

١- Mahomet prophete et H d'Etat - p 38.

٢- قصة الحضارة: ١١٢ / ٢٣.

٣- انظر / l'Arabie occidental avant l'Hegire - Lammens - p 33 . et / Mahomet prophete et H. d'Etat - Watt - p 13 .

٤- انظر / le probleme de Mahomet - p 36 .

والحقيقة أن المناقشة التاريخية - سنورد جزءًا من المناقشة العقدية في الفصل التالي - لما يتناقله المستشرقون حول هذا الموضوع تبين تهافت الكثير من نظرياتهم، التي تبقى مجرد تأكيدات ذاتية لا تستند إلى أي حقيقة علمية ثابتة. وقد سبق أن بينا أن تقرير كثرة انتقال النبي - ﷺ - خارج مكة لا يوجد إلا في خيال المستشرقين الذين افترضوا ذلك بناء على علمهم باشتغاله بالتجارة. ومعنى هذا أن ما قرروه حول هذا الموضوع يبقى مجرد فرضية، ولكنها فرضية يتأكد بطلانها بما جاء في المصادر التي تنص على أنه لم يغادر مكة نحو الشام إلا مرتين. أما اشتغاله بالتجارة فليس دليلاً أصلاً على وجوب كثرة التنقلات، إذ يستطيع أي إنسان أن يولي غيره أمر السفر نيابة عنه، وهذا هو مسلك غالبية القرشيين.

وواقع الحال أن مبالغات المستشرقين في هذه المسألة ظاهرة للعيان؛ لأنهم يؤكدون حدوث أشياء أعلى ما يمكن فيها هو الافتراض الذي كثيرًا ما تبطله الأدلة. وهذا واضح فيما سبق، كما هو واضح في تأكيد ديورانت كثرة زيارات النبي - ﷺ - لقبر والده بيثرب، الأمر الذي سوغ له تقرير لقائه باليهود. ورغم أنه قد أورد ذلك بصيغة الاحتمال إلا أن النظر العلمي يظهر أنه عليه الصلاة والسلام لم يزر هذه المدينة إلا مرة واحدة مع أمه، وكان حينها صبيًا لم يبلغ السادسة. ومن المرجح أنه لم يزر هذه المدينة مرةً ثانيةً - وهذا ما تؤكده السيرة - قبل الهجرة، إذ توفيت والدته بعدها بقليل، كما توفي بعدها جده. وقد كانا هما الشخصان الوحيدان اللذان تبدو زيارة قبر عبد الله عندهما أكثر من محتملة، نظرًا لعلاقتهما بالمتوفى، وبموتهما كان من الطبيعي تمامًا ألا يتجشم أحد مشقة السفر في الصحراء مئات الأميال من أجل زيارة قبر.

ومن المؤكد أن النبي - ﷺ - قد رأى من مظاهر الحياة الاجتماعية والدينية في سوريا ما يراه المسافر، أي بعض مظاهر الأشياء. هو لم يجلس إلى راهب في أي لحظة من لحظات زيارتيه إلى هذه المنطقة؛ لأنه كان مشغولاً - كغيره - برعاية تجارته. وهذا شيء طبيعي تمامًا، فإنه لم يكن سائحًا بل راعيًا لمصالح اقتصادية، ما كان ليضيعها من أجل أن يسعى إلى تعلم شيء لم يخطر على باله - وبال الغالبية الساحقة من مواطنيه - مطلقًا.

ومن الغرائب الاستشراقية في هذا الباب أنهم أنكروا محتوى قصة لقائه مع الراهبين بحيرا وسرجيوس، أي البشارة بمبعثه عليه الصلاة والسلام، لكنهم استخلصوا مما ورد في السيرة حول هذا الموضوع فكرة تعلمه من بحيرا بشكل خاص. والموقف العلمي السليم هو أن نصدق ما ورد في الروايتين، أو أن نردهما باعتبار أنه من المستحيل أن تحدث بعض المظاهر الخارقة للنبي -ﷺ- دون أن يتناقلها القرشيون، ولا أن يخبر هذان الراهبان عمه بنبوة ابن أخيه ثم نجده يظل كافرًا حتى يموت، ولا أن يجلس النبي -ﷺ- إلى بحيرا متعلمًا دون أن يعلم قومه بذلك، ويستنكروه، ثم يشهروه بين الناس.

وقد سبق لنا التأكيد أن الحياة الدينية في مكة كانت حياة وثنية خاصة، أي أنها تمزج بين الإيمان بالله وتقر ربوبيته، ولكنها تشرك في عبادته الأصنام. وكانت مكة تخلو من مظاهر الحياة الدينية المسيحية واليهودية خلوًا تامًا، وإن كان بعض القرشيين يعرفون نوعًا من المعرفة بوجود هاتين الديانتين. وإننا نجد في قصة عمرو بن نفيل، وإنكار قومه عليه دعوته إلى التوحيد الخالص وتعذيبهم له دليلاً قويًا على تمكسهم بعباداتهم التقليدية، كما نجد في قصص النفر الذين تمسحوا دليلاً قويًا آخر على عدم إظهار أحد منهم عقيدته ولا دعوة غيره من العرب إليها. ولعل ذلك يرجع إلى خوفهم من الدعوة إلى عقائد المسيحيين حتى لا يمسهم ما مس ابن نفيل من عذاب، بل أقسى من ذلك؛ لأن عقائدهم كانت غريبة تمامًا عن العرب. وإن كنا نرجح أن سبب توقفهم عن التبشير بهذا الدين يعود إلى عدم علمهم العميق هم أنفسهم بما آمنوا به.

وعلى كل حال، ومهما كان السبب فإن هناك حقيقة ثابتة، وهي عدم تجرؤ أحد منهم عن إعلان مبادئ المسيحية أمام القرشيين. في ضوء هذا، فإن هناك استحالة فعلية لأن يتعلم النبي -ﷺ- شيئًا من هذه العقائد منهم. ومن المعروف أن السيرة لم تنقل ما يخالف هذا الاستنتاج العلمي، بل أوردت ما يوافقه، إذ إنها لم تذكر شيئًا عن لقاء النبي -ﷺ- بورقة بن نوفل إلا بعد أن تعرض عليه الصلاة والسلام لظواهر بدء الوحي. وتعلمنا السيرة أن الشخص الذي بادر بزيارته للسؤال عن هذه الظواهر هو

السيدة خديجة [١] . وهذا دليل واضح على عدم وجود علاقة مباشرة بين النبي - ﷺ - وبين ورقة.

وقد شكك الدكتور حسين مؤنس في مسيحية ورقة فقال : « وإذا كان ورقة قد تنصر فعلاً فهو آخر من يسأل في أمر كهذا الذي كان يعانيه محمد - ﷺ - ؛ لأن النصارى جميعًا كانوا يقولون إذ ذلك : إن مجيء عيسى عليه السلام هو تحقيق البشارة التي تحدث عنها أنبياء بني إسرائيل . . . وليس يسأل نصراني مثل ورقة في أمر نبوءة أو بشارة تأتي بعد عيسى . . . ولكن خديجة اتجهت إلى ورقة بن نوفل دون سواه ؛ لأنها كانت تعرف أنه لم يكن يهوديًا ولا نصرانيًا » [٢] . ورغم صحة ما ذهب إليه الدكتور مؤنس إلا أنه أخطأ الدليل ؛ لأن كلامه يفترض أن السيدة خديجة كانت تعرف المسيحية ، وتعرف رأي المسيحيين في المسيح ، وهذا خطأ بالغٌ لعدم وجود ما يدل عليه . ومن الواضح لمن نظر في الروايات أن الدليل على عدم تمسح ورقة يوجد فيها ، فقد ورد في الصحيحين وغيرهما أن السيدة خديجة قالت لورقة : يا ابن عم . . . اسمع من ابن أخيك ، فقال له ورقة : يا ابن أخي ، ماذا ترى ؟ فأخبره رسول الله الخبر ، فقال له ورقة : هذا الناموس الذي أنزل على موسى ، يا ليتني أكون فيها جذعًا ، ليتني أكون حيًا إذ يخرجك قومك ، فقال له رسول الله - ﷺ - : أوَمُخرجي هم ؟ قال : نعم ، لم يأت رجل بمثل ما جئت به إلا عودي ، وإن يدركني يومك أنصرك نصرًا مؤزرًا . ثم لم يلبث ورقة أن توفي [٣] .

إن الدليل في هذه الرواية أنه ما كان لورقة - في حالة كونه مسيحيًا - أن يخبر النبي - ﷺ - بأن ما يتعرض له هو الوحي الذي جاء موسى عليه السلام ؛ لأن مرجعية هذا النبي الكريم ، والنبوة ذاتها ، قد انتهى دورها في التاريخ الديني للبشرية بالنسبة للمسيحيين بتجسد المسيح عليه السلام كما يعتقدون . وفي ضوء هذا ، فإن المنتظر من

١ - انظر / صحيح البخاري ، باب بدء الوحي : ١ / ٥ ، حديث ٣ . وصحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب بدء الوحي : ١ / ٩٨ .

٢ - دراسات في السيرة النبوية : ص ١٠٥ .

٣ - انظر / صحيح البخاري ، باب بدء الوحي . وصحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب بدء الوحي .

عالم مسيحي هو أن ينكر ما جاء به النبي - ﷺ - أصلاً، وهذا ما لم يحدث، بل إننا نرى ورقة يبشره بالنبوة. ثم إنه قد وعده بعد ذلك بالنصر، وهذا كله لا يكون من مسيحي إنما هو رد فعل رجل باحث عن الحقيقة، مثله في ذلك مثل ابن نفيل، وإن كان ورقة - فيما يبدو - أقرب إلى المسيحية؛ لأنه كان يقرأ كتبها كما وردت بذلك الروايات. ولعل هذا هو ما جعله يشتهر بين قومه بذلك مع أنه لم يكن مسيحيًا قطعًا، بدليل رده على النبي - ﷺ - بما سبق ذكره. هذا إضافة إلى عدم وجود أي رواية عن قيامه بأداء شعائر المسيحية، ويشترك معه في هذا الأمر كل من نسب إلى المسيحية من العرب.

ومن الأمور التي تشد الانتباه أن بعض ما كتبه المفكرون المسلمون لرد الزعم الاستشراقي بتعلم النبي - ﷺ - من اليهود والنصارى لا معنى له؛ لأنهم قد ربطوا بين نفي وجود ترجمة عربية للكتاب المقدس في زمن ذلك الزمان وبين الزعم الاستشراقي السابق. وقد أطنب الأستاذ كساب في الإبانة عن استحالة أن يوجد في مكة، أو في بلاد العرب نسخة من الكتاب المقدس؛ نظرًا لضخامة حجمه، وانعدام الورق [1]. وفي المقابل فقد انتبه عدد من الباحثين المسلمين إلى أن انعدام ترجمة عربية لهذا السفر الديني قبل سنة ٧٥٠ للميلاد، أي بعد ١٢٠ سنة من نزول القرآن، دليل قوي على عدم وجود أثر ديني في بلاد العرب أصلاً؛ لأنها « بقيت رهينة لغتها السريانية أو الرومانية، فلم تنتشر انتشارًا ملحوظًا لا من قريب ولا من بعيد، وكل الذين اعتنقوها من العرب هم الذين كانوا على صلة باللسان الأعجمي » [2]. وقد فهم الأستاذ ابن نبي ما فهمناه، وأجاد في التعبير عن ذلك فقال: « ومن ناحية أخرى، لو أن الفكرة اليهودية المسيحية كانت قد تغلغلت حقًا في الثقافة والبيئة الجاهلية، فإنه من غير المفهوم ألا توجد ترجمة عربية للكتاب المقدس » [3].

وعلى أي حال، ومهما كان موقف الفكر الإسلامي في معالجته لهذه النقطة، فإنه

---

١ - gloire a Dieu - p 104 .

٢ - في الفكر الديني الجاهلي، د. محمد إبراهيم الفيومي: ص ٩٢ .

٣ - الظاهرة القرآنية: ص ٢٥٣ .

غير ذي جدوى فيما نحن بصدده، إذ إنه مناقشة لرأي استشراقي موهوم، أي لرأي لم يقل به - فيما نعلم - أي مستشرق معاصر. ويؤدي بنا هذا إلى تقرير ذكاء المستشرقين، وتخلص مزاعمهم من أكبر قدر من الانتقادات العلمية التي من الممكن أن يوجها إليها الدارسون. ومن هذه المزاعم رأيهم في كيفية تأثير المصادر الكتابية في النبي -ﷺ-، حيث أجمعوا على عدم تعامله تعاملاً مباشراً مع هذه المادة، أي بالقراءة أو التعلم المباشر. قال وات في نفي قراءته من كتاب: « وفي البدء، نستطيع إبعاد فكرة قراءته من الكتاب المقدس، أو أي كتاب يهودي أو مسيحي »[١]. وقال في نفي تعلمه المباشر من أي شخص: « ولكن يستحيل أن يكون قد أقام مدة طويلة في دير سوري أو عند أحد الرهبان، إذ إن لمثل هذه الزيارات - ناهيك بالصعوبات المادية - صدى سيئًا، ويتهم كل من يقوم بها من الناحية السياسية؛ لأن المسيحية كانت في نظر عرب الحجاز - قبل كل شيء - ديانة الأحباش والبيزنطيين، وطلب الاطلاع أو العمادة يفتح الباب لدخول التأثيرات الأجنبية »[٢].

ومعنى هذا أن المستشرقين قد وجدوا طريقًا يزعمون بها هذا التأثير ويتخلصون بها - حسب ما اعتقدوا - في الوقت نفسه من الإلزامات العقدية والعلمية الكثيرة التي كانوا سيقعون فيها لو تبنوا القول بالتأثير المباشر. أما هذه الطريقة فهي القول بأنه قد تعلم بطريق المشافهة أو الحوار مع اليهود والنصارى، وأما الإلزامات فهي:

١ - تخلصهم من تقرير علم النبي -ﷺ- بالعبرانية أو السريانية أو اليونانية . . . أو غيرها من اللغات التي كتبت بها النصوص الدينية لليهود والنصارى. وهو الأمر الذي كانوا مضطرين إلى تأكيده لو تبنوا القول بتعلمه المباشر. إضافة إلى هذا فقد تخلصوا من إثبات وجود ترجمة عربية - غير موجودة - للكتاب المقدس. ولهذا قلنا في مبحث سابق أن الغرض من تقريرهم تعلم النبي -ﷺ- القراءة والكتابة ليس عقديًا، بل كان مجرد تحقيق علمي لمسألة من مسائل السيرة.

---

١ - Mahomet prophete et H .d'Etat - p 37 .

٢ - محمد في مكة: ص ٤٨٢ .

٢ - كما حاول الفكر الاستشراقي أن يتملص بتقريره التعلم الشفهي من تفسير الكثير من الأصول العقدية والأحكام التشريعية والتفصيلات القصصية التي شابه ما ورد منها في القرآن الكريم ما ورد في الكتاب المقدس، وخصوصًا الخلافات بينهما. وفي ضوء إنكار المستشرقين للوحي الإسلامي، فقد فسروا التمايز بين هذين المصدرين الدينيين بوساطة الزعم بأن عدم تعلم النبي -ﷺ- عن اليهود والنصارى بشكل مباشر قد جعله يجهل الكثير من أصولهم وتشريعاتهم وتاريخهم، كما أثبت في القرآن كثيرًا من التفصيلات الموضوعة. وقد أعطى رودلف مجموعة من الأمثلة على مخالفة القرآن للكتابات المقدسة، ومنها خطؤه في تأكيد أن مريم أم عيسى هي نفسها أخت هارون عليه السلام، وكذلك خطؤه في الحديث عن هامان باعتباره وزيرًا لفرعون بدلاً من ملك الفرس، ثم قال: « لم يكن كل ما رأيناه من إساءة في الفهم لتقع لو أنه تيسر لمحمد أن يطلع على الكتاب المقدس »[١] .

وأهم ما يظهره هذا المسلك هو أن جمهور المستشرقين، سواء المتدينين منهم أو العلمانيين، كانوا مهتمين - دون أن يظهر ذلك على غالبيتهم - بإثبات صحة ما جاء في الكتاب المقدس على حساب ما ورد في القرآن الكريم.

وهذا منهج أصيل في تقرير ضعف ما جاء به الإسلام عن الموضوعات الدينية المختلفة، ما دامت الروايات الشفهية غير الموثوقة هي مصادره الأساسية[٢]، وما دامت التقريرات التي تحتويها مصادره ناشئة عن « بعض الفرق المضطهدة من الكنيسة الرسمية التي كانت أقدر على النجاح في نشر تعاليمها من كنيسة الدولة الرسمية » حسب بروكلمان[٣]. وهو الأمر الذي جاراه فيه وات - وغيره - وأضاف إلى هذه الفرق المسيحية فرقًا يهودية لم توجد إلا في خياله، قال: « نجد أن الجماعات اليهودية والمسيحية التي أثرت في العرب كانت لها أفكار غريبة، ولا نشير بذلك إلى

١ - حقيقة كتاب صلة الإسلام باليهودية والمسيحية، أبو المجد أحمد: ص ٤٠ .

٢ - انظر / ... l'Arabie occidental avant l'Hegire - p 47

٣ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٢٨ .

النساطـرة . . . الذين يعتقدون بوحدة المسيح . وكان ظهور علماء هذه الكنائس معتدلاً جداً بالنسبة للأفكار الغريبة التي وصلت إلى شبه الجزيرة، وهي مقتبسة من الأناجيل الموضوعة »[١].

ومادام البحث قد أوصلنا إلى هذه النقطة، فإن نقاشنا للفكر الاستشراقي يجب أن ينتقل من النقاش على المستوى التاريخي وحده إلى مناقشتهم على المستوى التاريخي العقدي، وهذا ما سنقوم به فيما يلي :

ا - على المستوى التاريخي، فإن كل المصادر الشفهية المحتملة لعلم النبي - ﷺ - بالكتابات الدينية لا يخرج عن أن تكون بعض العبيد المسيحيين الذين أثبت التاريخ وجودهم في مكة. وقد أحصتهم كتب السيرة المختلفة، وهم : جبر، ويعيش، ويسار، وبلعام، وعابس، وخير[٢] . وفي ضوء جهل الأحرار من اليهود والمسيحيين إلى اليوم بدينهم، واختصاص آحادهم فقط بالعلم بالوحي اليهودي المسيحي، فإن هؤلاء العبيد الذين عاشوا قبل خمسة عشر قرنًا يجب أن يكونوا من أجهل خلق الله بدينهم. إضافة إلى أن وضعيتهم باعتبارهم عبيدًا كانت تلزمهم بأن لا يحاولوا مطلقًا - في حالة تأكيدنا جدلاً علمهم بدينهم - أن يبشروا بالمسيحية. وإننا نستدل على صحة هذه النقطة الأخيرة بما قررناه سابقًا، وهو عدم سعي الأحرار من القرشيين أنفسهم إلى دعوة غيرهم من مواطنيهم إلى اعتناق ما كانوا عليه، والعبيد أجدر من الأحرار بهذا السلوك.

وقد أكد القرآن الكريم هذا الاستنتاج، فرد على زعم المشركين تعلم النبي - ﷺ - من بشر، قال تعالى : ﴿ **وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾** ﴾ [**النحل**: ١٠٣] وفصلت السيرة في الأمر فلم تجعل النبي - ﷺ - يتصل بأحد هؤلاء العبيد النصارى إلا بعد البعثة. ومن المعلوم أنهم أسلموا جميعًا، وهذا في غاية الدلالة على أنهم لم يكونوا في يوم ما مصدرًا لشيء

١ - محمد في مكة: ص ٧٤ .

٢ - انظر / دراسة تحليلية لشخصية النبي، قلعة جي: ص ٥٣ .

- مهما كان - يتعلق بالنبي . وهذا صحيح بالنسبة ليسار وخير اللذين كان المشركون يشيرون إليهما باعتبارهما معلمين له ، إذ لم يتصل بهما إلا بعد البعثة ، مما يؤكد ما ذهبنا إليه . نقل الإمام الواحدي في سبب نزول الآية السابقة عن عبيد الله بن مسلم ، قال : « كان لنا غلامان نصرانيان من أهل عين التمر . . . وكانا يقرآن كتبًا لهم بلسانهم ، وكان رسول الله - ﷺ - يمر فيسمع قراءتهما ، وكان المشركون يقولون : يتعلم منهما ، فأنزل الله تعالى فأكذبهم . . . »[١] .

ب - أما على المستوى العقدي ، فإن رد هذه المزاعم يسير ، ولكنه يحتاج إلى استحضار الكثير من العلوم . وسيأتي في الفصل التالي نقاش علمي جاد ومثمر لبعض هذه الموضوعات التي أثارها المستشرقون ، وخصوصًا تلك التي لم يثيروها . وهي كافية في الدلالة على تصديق القرآن للكتب المقدسة وهيمنته عليها . وسنتوقف في هذا الموضوع عند بعض النقاط التي نقلناها عنهم في هذا المبحث بالذات ، أي مصادر علم النبي - ﷺ - بما ورد في القرآن الكريم ، وعلاقته بالكتب المقدسة .

وفي البدء ، فإن القرآن الكريم قد قرر في أكثر من موضع عدم علم أحد من العرب بما يوحي إلى النبي - ﷺ - فقال تعالى : ﴿ **ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ** ﴿٤٤﴾ ﴾ [**آل عمران** : ٤٤] وقال تعالى : ﴿ **تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ** ﴿٤٩﴾ ﴾ [**هود** : ٤٩] قد نقل القرآن فعلاً الكثير من الحقائق والأحكام والقصص التي لم يكن النبي - ﷺ - ولا قومه يعلمونها . وفي المقابل ، فقد نقل قصصًا لم يكن يعرفها أهل الكتاب جميعًا ، وذلك مثل حديثه عن نبوة هود وصالح وشعيب وقصصهم مع أممهم . كما نقل الكثير من الأمور التي نقلتها الكتب المقدسة فصوب تحريفاتها ، وقصد بها إلى الاختصار المفيد الذي يهتم بتنقية العقيدة الصحيحة من كثير من أوهام اليهود والنصارى ، وبيان الصورة الحقيقية للأخلاق والسلوك الحميد .

---

١ - أسباب النزول : ص ٢٣٧ .

وإننا نتساءل بعد هذا من أين جاء النبي - ﷺ - بكل هذه المعلومات التي لم ينقلها أي كتاب سماوي أو وضعي ؟ . وإن جوابنا على هذا السؤال يعلمنا أن زعم المستشرقين تعلم النبي - ﷺ - بطريق المشافهة، ومن مصادر موضوعة - في عرف اليهود والنصارى فقط - ليس إلا رميًا بالجهل، إذ لم تكن هي المصادر الوحيدة للنبي - ﷺ - فيما زعموه. بل إن استعراضنا لما قرره القرآن الكريم حول موضوع المسيح عليه السلام - مثلاً - يبين أنه أحاط بكل عقائد المسيحيين فيه، وبكل فرقهم مهما كان الاختلاف بينها دقيقًا. فكفر جمهور المسيحيين القائلين بالتثليث فقال : ﴿ **لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ** ﴾ [**المائدة** : ٧٣] ، وكفر القائلين بالطبيعة الإلهية للمسيح، وهم اليعاقبة فقال : ﴿ **لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ** ﴾ [**المائدة** : ١٧] وقال تعالى في رد زعم القائلين بألوهية مريم عليها السلام، هو قول جمهور المسيحيين ما عدا النساطرة فقال : ﴿ **وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ** ﴾ [**المائدة** : ٧٥] .

ومن حقنا بعد هذا أن نندهش من زعم وات أن النقص - الذي يدل على قلة الاطلاع - يحيط بما ورد في القرآن عن المسيح عليه السلام، قال : « لا يبدو أن محمداً أو أي صحابي كان على اطلاع على معتقدات الديانة المسيحية الأساسية، فالقرآن - ما عدا إشارته للصلب . . . وذكر الرسل الاثني عشر الذين هم حواريو عيسى، وبعض المعجزات المتعلقة بشفاء المرضى - لا يقول شيئًا عن حياة المسيحيين العامة، ولا عن تعاليمه كما يرويها العهد الجديد »[1] . ومصدر الدهشة يتأتى من أن ما ذكره وات حول الموضوعات التي عرضها القرآن تتعلق ببيان حقيقة المسيح، وعقائد النصارى الفاسدة فيه، وسير دعوته، وما عدا ذلك فهو يتعلق بتاريخ المسيحية الفاسدة، أي بشيء لا علاقة له بالدين في الأساس، فلماذا يجعل وات ذلك نقصًا مع أنه عين الكمال ؟ .

وهكذا يتبين أن ادعاء المستشرقين توقف علم النبي - ﷺ - عند بعض المصادر الكتابية الموضوعة هو مجرد ادعاء. ويرجع تعلقهم بهذه الفكرة أساسًا إلى محاولتهم

١ - محمد في المدينة : ص ٤٨٢ .

إخفاء الحقيقة، وهي أن القرآن يغترف من ينابيع لا حصر لها. وفي ضوء تجاوز هذه الظاهرة لقدرات النبي -ﷺ- وعلمه وعلم جميع البشر، وعدم إثبات أحد - أو مجرد زعمه - بأن النبي كان يعمل «بطريقة عالم فقيه، يكشف عن كثير من الوثائق التي ضاعت من أهل الكتاب أنفسهم، ويتأمله، ثم يرتبها وينسقها كيما يستمد منها الرواية القرآنية» كما يقرر الأستاذ ابن نبي [1]، فإن الطابع الإلهي المعجز يثبت للقرآن الكريم ثبوتًا يقينيًا.

وتعود عناصر التشابه الموجودة بين المصادر الإسلامية والكتابية إلى وحدة المصدر الإلهي لكل الكتابات المقدسة. ولا يستطيع أن ينفي هذا التفسير إلا من اعتقد أن رب العالمين قد اختار من بين خلقه أممًا خصها بالوحي وترك غيرها في ظلمات الكفر والشرك، وهذه حال اليهود والنصارى. وقد وصف القرآن الكريم هذا الزعم وأبطله في آيات كثيرة، منها: ﴿ **وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ** ﴿١١١﴾ **بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** ﴿١١٢﴾ ﴾ [البقرة: ١١١، ١١٢].

وأخيرًا، فإننا نجد في شكل تعامل القرآن الكريم مع عقائد أهل الكتاب وسلوكهم دليلاً قويًا على عدم تأثر النبي -ﷺ- بأي مصدر «ذلك أن طبيعة المسألة تقضي - عادة - أن يضفي المقلد . . . أسباب الكمال ومعاني الأصالة وسمات الحق على المصدر الذي استقى منه أصول فكره وعلمه . . . أما إذا وجدنا الأمر معكوسًا فإن المنطق السليم يحتم خلاف ذلك، إذ كيف يجوز لعاقل أن يتصور النبي -ﷺ- تلميذًا لأحبار اليهود ورهبان النصارى . . . وهو يرى القرآن الكريم يصدر في انتقاده لهذه المصادر عن موقف قوي صريح، هو موقف الحاكم المتمكن من الأمر، المتهم لأرباب تلك المصادر، المنتقد لما جاء فيها» [2].

---

١ - الظاهرة القرآنية: ص ٢٥٤ .

٢ - المستشرقون والإسلام، د. عرفان عبد الحليم: ص ٢٦، ٢٧ .

٢ - العامل السياسي الاقتصادي :

نقلنا تأثير الفكر الشيوعي في فهم بعض المؤرخين والمستشرقين الجدليين، أمثال أرنولد توينبي ورودنسون، للمباحث التي عقدوها للنبوة الإسلامية. ونبهنا في مواضع أخرى على الاهتمام الكبير لبعض المستشرقين، وخصوصًا وات وبلاشير، بتقديم العوامل السياسية باعتبارها عوامل فاعلة في اتخاذ النبي - ﷺ - قرار إنجاز عمل موحد يرفع العرب إلى مستوى الأمم المتمدنة.

والحقيقة أن البحث في العوامل الفاعلة في بعث الإسلام، وإن كان الغالب على من خصصناهم بالذكر قبل قليل، إلا أن جمهور المستشرقين المعاصرين قد نبهوا على تأثير البيئة في تكوين ميول النبي - ﷺ - وسعيه بعد ذلك إلى تغييرها. وقد ركز جولدزيهر على الظلم الاقتصادي في البيئة المكية فقال: « كانت المادية وكبرياء الجاهلية وتحكم الأغنياء في الفقراء هي الميزات السائدة عند أشراف تلك المدينة . . . ورأى محمد هذا، فأخذ يشكو من اضطهاد الفقراء، وطمع الأغنياء، وسوء المعاملة، وعدم المبالاة بالصالح العام »[١].

واهتم فون غرونباوم بالعوامل السياسية الاقتصادية، وجعلهما أساسًا لقيام النبي - ﷺ - بدعوته، ثم نجاحه فيها[٢]. كما خصصهما فيليب حتي ببعض الأفكار التي تساوي بحثه في العوامل الدينية التي فسر بها قيام النبي - ﷺ - بدعوته. وركز على موضوع الظلم الاجتماعي السائد في مكة بين الفقراء والأغنياء من جهة، وبين الحضر والبدو من جهة أخرى فقال: « ولقد كان محمد، وهو يفكر في حال قومه، يدرك بثاقب بصره تلك الهوة الواسعة التي كانت تفصل الحضر الذين كانوا على شيء كثير أو قليل من الغنى، وبين البدو الفقراء، ثم يؤلمه ذلك كله »[٣]. وربط وات بشكل مباشر بين الظلم الذي جعله سائدا في مكة، وبين النبي - ﷺ - حيث جعله يتضرر شخصيًا،

---

١ - العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ٧. وانظر / محمد في مكة، مونتغمري وات: ص ١٣٦.

٢ - انظر / ... l'Islam medieval - p 83

٣- الإسلام منهج حياة: ص ١٥.

وبشكل مباشر منه، فقرر مثلاً أنه كان يمتلك موهبة الإدارة « التي كان من الممكن له تسيير أعظم العمليات في مكة، ولكن كبار التجار أبعدوه عن محيطهم »[١] .

والحقيقة أن جميع الأفكار التي أبداها المستشرقون في هذا الموضوع هي مجرد أوهام، من حيث عدم ارتباط الوحي بشكل مباشر بالعوامل السياسية والاقتصادية السائدة في مكة أو في غيرها من بلاد العرب. والعلاقة الوحيدة التي من الممكن للباحث أن يجدها، هي أن الوحي نفسه هو العامل الذي جاء ليقلب ملامح الحياة العربية، لا العكس. ويؤدي بنا هذا إلى التأكيد على أن الظلم الشامل كان بالفعل هو سيد الموقف في علاقات الأفراد والقبائل العربية، ولكن الوثائق التاريخية لا تظهر أبدًا تأثر النبي - ﷺ - بهذا الظلم على المستوى العام، بل كان تأثره به وعلاجه له هو تأثر وعلاج الرجل الفاضل بدون زيادة ولا نقصان. فقد كان - كما تنقل لنا شهادة السيدة خديجة - يصل الرحم، ويحمل الكل، ويكسب المعدوم، ويقري الضيف، ويعين على نوائب الحق [٢] . وهذه كلها أخلاق وجدت - إما كلها أو بعضها - عند بعض فضلاء العرب، مثل جده عبد المطلب، وعبد الله بن جدعان، وحاتم الطائي. ولم يكن محمد - ﷺ - وهو يتوافر على هذه الأخلاق الكريمة قبل الوحي إليه نبيًا، كما لم يصبح أحد فضلاء العرب بها نبيًا، ولا ادعى ذلك أحد منهم.

إضافة إلى ما سبق، فإن الوثائق لا تخبرنا مطلقًا عن شكوى النبي - ﷺ - من الظلم السائد في مكة كما يزعم جولدزيهر، ولا عن منع كبار التجار له من أن يصبح واحدًا منهم كما زعم وات. وواقع الحال أن لا أحد من هؤلاء التجار كان يستطيع أن يمنع النبي أو أي رجل في مثل نسبه وأخلاقه وقدرته من أن يصبح أي شيء أراد.

وإذا كان رصد جمهور المستشرقين للعوامل الاقتصادية هو مجرد جمع لبعض المواد التي تصور الواقع العربي حينذاك، وتعجز - وهذا هو المهم - عن إيجاد أية علاقة بين النبوة الإسلامية وبين هذا الواقع. فقد كانت إشارتهم إلى ظهور ميول عربية تسعى

١- Mahomet prophete et H . d'Etat - p 14

٢- انظر / صحيح البخاري، باب بدء الوحي: ١ / ٥، حديث ٣ .

نحو تحقيق الوحدة العربية مجرد وهم كبير، إذ « أن أمة تدب فيها هذه الروح، ولا تؤثر عنها كلمة فيها، أو بيت من الشعر، أو أية حركة تنم عنها، لأمر يوجب الدهش، لا سيما وقد نقل الرواة من أخبارها كل صغيرة وكبيرة »[١] . وقد خلط المستشرقون هنا أيضا بين سعي النبي - بالإسلام - وتحقيقه لهذه الوحدة العربية بعد البعثة، وهذا شيء صحيح تمامًا، وبين وجود ملامح هذه الوحدة السياسية عند العرب، وهذه مجرد دعوى لا دليل عليها.

ب - لحظة الوحي في الفكر الاستشراقي المعاصر:

من الواضح بالنسبة للباحث المؤمن المتيقظ والجاد - أي الذي يتوقف عند حدود ما يمكن أن يستخلصه من المادة العلمية الموجودة من نتائج ونظريات دون زيادة ناشئة عن الوهم أو الجهل - أن فترة تحنث النبي - ﷺ - كانت مرحلة جهد إنسان عاد أراد أن يطهر نفسه ويسمو بأخلاقه وسلوكه إلى مراتب أعلى. ولا نستبعد أنه كان واقعًا في هذا الميل تحت تأثير تأمله في أخلاق قومه وسلوكهم، ومجاريًا فيه لبعض الذين سبقوه في هذا المسلك، وخصوصًا عمرو بن زيد بن نفيل.

ولكن هذا يجب ألا يدفعنا إلى تقرير أن هذا التأمل كان ناشئًا عن تأثير عوامل دينية خارجة عن إطار إقليم مكة. وقد أبطلنا مثل هذا الزعم في مواضع متعددة من هذا البحث بأدلة مختلفة، ونضيف هنا أن مسلك النبي - ﷺ - نفسه، أي سعيه إلى التحنف يعتبر دليلاً قويًا على ما نقول، ذلك أن التحنف لم يكن غريبًا عن أهل مكة، بل لقد كان داخلاً ضمن السلوك الديني لأهلها منذ مدة طويلة. ولكن جمهور المستشرقين لم ينظروا إلى الموضوع هذه النظرة العلمية الواعية، بل لقد اتخذوه بابًا واسعًا لتفسيرات لا علاقة لها بالنبوة، ولمزايدات لا علاقة لها بالمادة التاريخية المتوفرة فيه.

ومن المعروف أن هناك نقصًا في المادة العلمية التي تعرض لتفصيلات حياة

---

١ - السيرة النبوية، محمد فريد وجدي: ص ٣٩ .

النبي - ﷺ - منذ زواجه إلى زمان الوحي. وقد اتخذ المستشرقون هذا النقص ذريعة لبناء نظرية حول استغلاله عليه الصلاة والسلام المدة التي تفصل بين هذين الحدثين في تكوين نفسه، والإعداد للنبوة. ومعنى هذا أن فترة التحنف عندهم لم تكن مرحلة مفصولة عن النبوة، ثم تاريخ الدعوة، بل المرحلة التي شيدت على أساسها حقيقة النبوة الإسلامية. وقد أجمع المستشرقون على تبني هذه النظرية رغم تقرير بعضهم - مثل وات - نقص المادة التاريخية التي كان يفترض وجودها كأساس لهذا البناء [١]، ولكن هذا لم يثنه، ولم يقف حاجزًا يمنع غيره من المستشرقين من تأكيد الانقطاع الكلي للنبي - ﷺ - عن الحياة لمدة خمس عشرة سنة كاملة [٢]. وقد كان سبب هذا الانقطاع - حسب لامانس - مروره بأزمة دينية حادة [٣]، واستغله في المقابلة بين ما لاحظه من ظلم وإجحاف في النظام الاقتصادي والاجتماعي بمكة، وبين «الأثر الذي كان باقيًا وحيًا فيه، هو الأثر المدين به للتعاليم التي سبق أن تلقاها «حسب جولدزيهر»[٤].

ويستطيع الباحث المتتبع لتنظيرات المستشرقين حول كيفية انبثاق النبوة في قلب وفكر النبي عليه الصلاة والسلام أن يرصد فيها نوعين من التفسير:

١ - **التفسير الأول**: وقد ذهب إليه عدد كبير من المستشرقين الذين قرروا أن النبي - ﷺ - قد وصل إلى اتخاذ قرار ادعاء النبوة بعد مرحلة تفكير عميق وواع، ومقارنة واضحة بين عقائد المشركين وبين العناصر التوحيدية التي استقاها من مصادر متعددة. وقد تبنى هذا الرأي بروكلمان، قال: «وأغلب الظن أن محمدًا قد انصرف إلى التفكير في المسائل الدينية في فترة مبكرة جدًا . . . ومع الأيام أخذ الإيمان يعمر قلبه، ويملك عليه نفسه فيتجلى له فراغ الآلهة الأخرى . . . كان محمد يأخذ بأسباب التحنث والتنسك، ويسترسل في تأملاته حول خلاصه الروحي ليالي بطولها . . . لقد

---

١ - انظر / Mahomet prophete et H . d'Etat - Watt - p 14 .

٢ - انظر / . . le probleme de Mahomat - Blachere - p 37 و/ العرب (تاريخ موجز) - فيليب حتي: ص ٣٦ .

٣ - انظر / l'Islam croyances et institutions - p 34 .

٤ - العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ٧ .

تحقق عنده أن عقيدة مواطنيه الوثنية فاسدة فارغة، فكان يضج في أعماق نفسه بهذا السؤال : إلى متى يمدهم الله في ضلالهم، مادام عز وجل قد تجلى آخر الأمر للشعوب الأخرى بوساطة أنبيائه ؟ . وهكذا نضجت الفكرة في نفسه، أنه مدعو إلى أداء هذه الرسالة، رسالة النبوة »[١] .

ولم تتأت دعوة النبي - ﷺ - قومه إلى التوحيد، حسب جولدزيهر، عن مقارنة مباشرة بين الشرك والتوحيد، بل عن تأكده من أن التوحيد هو الوسيلة الوحيدة للقضاء على الظلم الاجتماعي السائد في مكة، وإن جعل عنصر المقارنة الدينية حاضراً في ذهنه عند تأمله في هذه المسائل. وقد سار على هذا النهج المؤرخ ول ديورانت، وأضاف إلى العناصر التي أقنعت النبي باتخاذ قراره ما لاحظه من قوة سياسية للدول الموحدة، قال : « وتدل كثير من آيات القرآن على إعجابه بأخلاق المسيحيين، وبما في دين اليهود من نزعة إلى التوحيد، وبما عاد على المسيحية واليهودية من قوة كبيرة ؛ لأن لكلتيهما كتابًا مقدسًا تعتقد أنه موحى من عند الله . . . ولهذا أحس بالحاجة إلى دين جديد . . . دين يؤلف بين هذه الجماعات المتباغضة، ويخلق منها أمة قوية سليمة، دين يسمو بأخلاقهم . . . ولكنه قائم على أوامر منزلة لا ينازع فيها إنسان »[٢] .

ولم يخالف الأب لامانس منهجه الغريب على كل مناهج الباحثين في دراسته لهذه المسألة، فقلب وقائعها، وقدم اللحظة الفعلية لاتصال النبي - ﷺ - بالوحي على قراره الواعي ادعاء النبوة. ومن الواضح أن هذا المنهج يستجيب لزعمه علم النبي - ﷺ - الدائم بأنه كان يقوم بأداء رسالة مبتدعة. ومعنى هذا أنه لم يكتف بمخالفة المؤمنين برسالة الإسلام فقط، بل جمهور المستشرقين الذي قرروا - كما سنرى في حينه - صدق النبي - ﷺ - التام، وإن وافقوا لامانس في القول بعدم ربانية الوحي الإسلامي.

ومن أجل الوصول إلى هدفه فصل الأب لامانس بين المرحلتين اللتين سبق ذكرهما، وقدم مرحلة اعتناق النبي - ﷺ - للتوحيد والإيمان بالبعث، وجعل أسبابها

---

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٣٤، ٣٥ .

٢ - قصة الحضارة: ١١ / ٢٣، ٢٤ .

تكمن في الرؤى والأحلام والتملكات الشيطانية - كما يزعم - التي أقنعته بالإيمان. وفي مقابل هذه المرحلة اللاواعية فقد كانت مرحلة النبوة الحقيقية قرارًا واعيًا اتخذه النبي - ﷺ - بناء على قياس منطقي، ذلك أنه لما « وجد أنه يلتقي في هذه المذاهب مع اليهود والنصارى، وأدى به الاقتناع بوجود إله واحد إلى القول بوجود وحي واحد، ولما كان من غير الممكن أن يترك الله العرب فقد حكم بأنه مدعو إلى الدعوة إلى هذه الحقائق بين مواطنيه »[1].

٢ - **التفسير الثاني** : خالف عدد قليل من أكبر علماء المستشرقين التفسير السابق، ووقفوا موقفًا جديدًا يفسر انبثاق الوحي في نفس النبي باعتباره فعلاً غير خاضع بأي شكل من الأشكال لإرادته الواعية. ويعود السبب الذي دعا هؤلاء إلى مخالفة ما ذهب إليه معظم زملائهم إلى أن التفسير السابق يظهر النبي - ﷺ - في ثوب الإنسان غير الصادق في دعواه النبوة، ووعيه التام بأنه كان يخدع الناس. والحقيقة أن رواد القسم الثاني لم يخطؤوا التحليل، إذ إن ما ذكروه كان هو أساس - أو هدف - ما ذهب إليه لامانس وبروكلمان وغيرهما.

ولما كان هذا الرأي مخالفًا لحقيقة علمية مؤسسة على أدلة لا حصر لها، حيث أدت إلى الثبات التام لحقيقة صدق النبي - ﷺ - في دعواه النبوة، فقد رفضه الأستاذ هاملتون جب، وتبنى القول بأن رسالة القرآن كانت انبثاقًا حدسيًا لا واعيًا ناشئًا عن تفاعلات النبي - ﷺ - مع الواقع، قال : « إن الحدود والتعبيرات التي وردت فيه - أي القرآن - هي المنطلق الذي صدر عنه الفكر والمعتقد الإسلامي . . . ومع ذلك فإن تلك الحدود والتعبيرات ليس منهجية منظمة بالمعنى الكلامي، وإنما هي أقوال شفوية مباشرة تعبر عن مواقف تلقائية معينة، وعن أفكار تم اقتناصها بقوة الحدس »[2].

وقد ذهب وات بعيدًا بهذا الرأي الذي قال به جب، ولا عجب في ذلك فقد كان أكثر انتباها إلى نقائص التفسير الأول، وأكثر اهتماما بإقناع قرائه بآرائه. ولهذا حاول

١ - l'Islam croyances et institutions - p 34 .

٢ - دراسات في حضارة الإسلام: ص ٢٣٤ .

أن يضع تفسيراً مقبولاً علميًا، ومنسجمًا مع ما نقلته المصادر التاريخية من مواد تؤكد الصدق التام للنبي -ﷺ- في كل ما قاله أو فعله. وقد عمم وات الرأي الذي تبناه على تجارب جميع الأنبياء، مما يوحي بصدقه حينما وعد بأنه سيفسر النبوة الإسلامية تفسيراً علميًا لا علاقة له بالمعرفة التي حصلها بالعقيدة المسيحية أو الإسلامية. ولذلك جاءنا برأي مادي ينكر وجود الله عز وجل، ويستند على نظرية ما سماه (العقل الخلاق) الذي اعتبره عنصراً مشتركًا بين عدد من الناس القادرين على أن يعبروا عن أزمنتهم، قال: « وأبدأ بالتأكيد على أننا نجد، على الأقل عند بعض الرجال، ما نستطيع أن نسميه (الخيال الخلاق). وإن الفنانين والشعراء والكتاب يعتبرون أمثلة لما نقوله، إنهم جميعًا يضعون في قوالب حساسة ما يشعر به الآخرون ولكنهم لا يستطيعون التعبير عنه، ولهذا فإن أعمالاً كبرى للخيال الخلاق تكتسب صبغة عالمية مؤكدة؛ لأنها تعبر عن عواطف وميول جيل كامل. إنها طبعًا ليست أشياء خيالية؛ لأنها تعالج موضوعات واقعية، ولكنها تستعمل صوراً بصرية أو صوراً تستدعيها الكلمات، لتعبر عما وراء المفاهيم الفكرية للإنسان، وإن الأنبياء والقادة الدينيين - وأنا مُصرّ على هذا - يمتلكون هذا الخيال الخلاق، إنهم يعلنون عن أفكار مرتبطة أشد الارتباطَ بأعمق ما يوجد في التجربة الإنسانية والأكثر مركزية فيها، مع مرجعية خاصة لاحتياجات أزمنتهم »[١].

وقد أنكر وات أن يكون الله تعالى هو مصدر هذه القوة، بل جعلها من قوى النفس فقال: « إن علامة النبي الكبير هي الجاذبية العميقة لأفكاره بالنسبة لمن توجه إليهم. من أين تأتي هذه الأفكار؟ بعضهم يقول: من اللاشعور، والمتدينون يقولون: من عند الله، على الأقل بالنسبة للأنبياء الموجودين في رواياتهم. ورغم أن البعض - مثل البارون فون هوغل - يذهبون إلى الادعاء: بأنه في كل مكان توجد حقيقة ما فإن مصدرها هو الله. فإننا نستطيع أن نساند مقولة أن هذه الأفكار للخيال الخلاق تأتي من هذه الحياة الأكبر من الإنسان نفسه، والتي توجد في جانب كبير منها تحت مستوى الشعور »[٢].

١- Mahomet prophete et H . d'Etat - p 209 .

٢- المرجع السابق: ص ٢١٠ . وانظر / محمد في مكة، وات: ص ١٣٦ .

والحقيقة أننا نقف مندهشين أمام هذا التفسير الذي أراد وات بوساطته أن يوحي للقراء بأنه غير خاضع فيه لمبادئ عقيدته المسيحية، بينما واقع الحال يكذب مزاعمه. ويبدو ذلك عندما نراه لا يسوي فعلاً بين النبي -ﷺ- وبين أنبياء العهد القديم والجديد، الذين كان يؤمن فعلاً بتعبيرهم عن إرادة خالق الكون، وعدم صدور رسالاتهم عن قوى اللاشعور فقط، كما هو الحال بالنسبة لنبينا عليه الصلاة والسلام الذي فصل له تفسيراً مناسبًا. ومن أدلة هذا اليقين الحاصل عنده، وتهربه الواضح من الإجابة القاطعة فيما يخص نبوة محمد -ﷺ- في الوقت نفسه أنه سوى بين (شكل) تجارب النبي -ﷺ- وبين (تجارب) الأنبياء السابقين فقال: « وفي الحقيقة فإن هذا ليس حلاً للمشكل نهائيًا، ولكنه يفسر (شكل) تجارب محمد، كما يفسر (التجارب) التي يحتويها العهد القديم، والمتمثل في قول الأنبياء: هكذا قال الرب »[١].

كما تبدو عقيدة وات حينما نراه يتجاوز بشكل متعمد عن دراسة أبعاد العقيدة الإسلامية وشكل رسالتها، ويحكم عليها بوساطة مقارنة غير علمية مع المسيحية التي اعتبرها مقياسًا لتمييز الصحيح من الخاطئ فقال: « بالنسبة لمحمد فإن تفتق الخيال الخلاق - في نظري - قد أبدع أفكاراً حقيقية وعادلة بالنسبة لجانب كبير منها، ولكن هذا لا يعني أن جميع الأفكار القرآنية . . . وخصوصًا حول نقطة يبدو خطؤها جليًا، وهي فكرة أن (الوحي) . . . يعلو فوق الروايات البشرية العادية باعتبارها مصدراً للواقعة التاريخية »[٢]. وقد كان المثال الذي اختاره وات ليؤكد بوساطته سمو الشهادة البشرية على الوحي موضحًا لذاتيته، هو الخلاف بين تقرير القرآن الكريم عدم موت المسيح عليه السلام على الصليب، وبين « تقرير المسيحيين ذلك »[٣]. وقد صدق وات المسيحيين باعتبار أن شهادتهم تاريخية.

---

١ - المرجع السابق: ص ١٩.

٢ - المرجع السابق: ص ٢١٠.

٣ - المرجع السابق.

٣ - مناقشة ونقد :

يجب أن نسجل قبل مناقشة هذين التفسيرين الاستشراقيين أنه لا يوجد بينهما أي فرق يعود على موقف المستشرقين من نبوة محمد - ﷺ - ذلك أن أصحاب التفسير الثاني لم يقولوا بأكثر من الصدق النفسي لنبينا عليه الصلاة والسلام، أما ما عدا ذلك فإنهم يوافقون فيه زملاءهم، وأعني بذلك قولهم أن النبوة الإسلامية ظاهرة ناشئة عن تفاعل لعناصر معرفية حصلها النبي - ﷺ - من مخالطاته لليهود والنصارى مع ثورته على المحيط الاجتماعي والاقتصادي الذي كان يعيش فيه. وأن هذا التفاعل قد دام مدة طويلة من الزمن، اقتنع النبي - ﷺ - فيها بضرورة قيامه بالدعوة. والخلاف الوحيد بين الرأيين بعد هذا هو أن أصحاب الرأي الأول يجعلونه يقرر ذلك بشكل واع، بينما أصحاب الرأي الثاني يجعلونه انبثاقًا لا واعيًا ناشئًا عن العناصر السابقة الذكر.

وفي هذا المنظور، يبدو الرأي الثاني مجرد محاولة قام بها بعض المستشرقين لسد النقائص الموجودة في آراء زملائهم، سواء الذين تعمدوا إثبات تفسير يؤدي إلى استحالات علمية تتمثل في عدم تناسب تفسيرهم مع المعلوم ضرورة من صدق النبي - ﷺ - في دعواه النبوة، أو أولئك الذين قالوا بصدق النبي - ﷺ - النفسي، ولكنهم لم ينتبهوا إلى تناقض ذلك مع تقريرهم وعيه بقراره النبوي. ومن هؤلاء جولدزيهر الذي أثبت تأمل النبي - ﷺ - في عناصر المشكلة التي طرحها على فكره علمه بالتوحيد وبأحوال قومه، ولكنه مع هذا أثبت الصدق النفسي للرسول - ﷺ - فقال: « وهذه المفاهيم المستمدة من مصادر أجنبية كانت ضرورية في نظره لربط الحياة بالإرادة الإلهية. وقد مست هذه الأفكار مشاعره في الأعماق؛ ولذلك تلقاها بصدق عبر إلهام داخلي - زادته قوة الأحاسيس الخارجية - وكان متأكدًا أنه أداة لهذه الإرادة العليا » (١)

ويدل على قصد أصحاب التفسير الثاني إلى التخلص من الإلزامات العلمية الكثيرة التي تلحق التفسير الأول أشياء كثيرة، ومنها تركيز وات الشديد على إثبات

١- le dogme et la loi dans l'Islam - p 3 .

الصدق النفسي للنبي، وهو الأمر الذي يؤدي إليه النظر في المصادر التاريخية، وهو في الوقت نفسه قد حاول أن يجد المبررات التي تجعله يتملص من النتائج العقدية التي تلزم عن هذا الصدق. وتؤدي بنا هذه الملاحظة إلى التأكيد على أن مناقشة هذه المسألة عند جميع المستشرقين لم تخرج عن إطار الجدل العقدي بين المسيحية والإسلام وإن حاولوا إخفاء ذلك. وأحسن مثال يبرز ما نقول هو ما كتبه وات في هذا الموضوع، فقد ذهب إلى التأكيد على عناصر الصدق النفسي للنبي -ﷺ- من منظور جدلي لأصحاب التفسير الأول من المستشرقين، قال: « وأقصى ما يصل إليه هذا الرأي القول بأن محمدًا لم يكن يؤمن بما يوحى إليه، وأنه لم يتلق الوحي من مصدر خارجي عنه، بل إنه ألف الآيات عن قصد ثم أعلنها للناس . . . ومثل هذه النظرة للأمور غير معقولة؛ وذلك لأنها لا تفسر لنا بصورة مرضية لماذا كان محمد في الفترة المكية مستعدًا لتحمل جميع صنوف الحرمان، ولماذا فاز باحترام رجال شديدي الذكاء وذوي أخلاق مستقيمة، كما أن ذلك لا يجعلنا نفهم كيف نجح محمد في تأسيس ديانة عالمية أنجبت رجالاً قداستهم واضحة للعيان؟ »[١].

وقد قادته الإجابات على هذه التساؤلات إلى تأكيد الصدق التام للنبي -ﷺ- فقال: « وبالنسبة للمسلمين فإن القرآن هو كلام الله، ومحمد نفسه قد فهمه على هذا الاعتبار. ومن المؤكد أنه كان صادقًا تمامًا في اعتقاده، وكان متأكدًا أنه يستطيع التمييز بين أفكاره الخاصة وبين ما يأتيه من خارج نفسه. وإن مواصلة عمله في ظروف الاضطهاد والعداء التي عاشها كان سيصبح مستحيلاً لو لم يكن مقتنعًا تمامًا بأن الله قد أرسله . . . ولو كان قد أحس بأن هذا الوحي كان من بنات أفكاره لكانت حركته الدينية معدومة الأساس »[٢]. ولكنه رجع إلى رأي جمهور المستشرقين، فنفى النبوة الحقيقية عن النبي بوساطة التفسير النفسي - الذي أثبتناه سابقًا - لظاهرة الوحي النبوي، قال: « إن القول بأن محمدًا كان صادقًا لا يعني بأن اعتقاداته كانت صحيحة،

١- محمد في المدينة: ص ٤٩٥.

٢- Mahomet prophete et H. d'Etat - p 16.

فإن الرجل قد يكون صادقًا ولكنه مخطئ. وليس من الصعب الإبانة لرجل غربي معاصر كيف أخطأ محمد، ذلك أن ما يبدو بالنسبة للإنسان آتيًا من الخارج قد يكون نتيجة للاشعوره »[١] .

والحقيقة أن المناقشة العلمية الشاملة للرأيين الاستشراقيين اللذين أثبتناهما تظهر أن الكثير مما قيل فيهما لم يكن إلا تبريرات للتهرب من الإيمان بالنبوة الخاتمة، يدل على ذلك :

ا - أن الأساس الذي شيدوا عليه هذين الرأيين لا يستند إلى أساس علمي، ونقصد بهذا مخالفتهم الصريحة لما أثبتته المصادر التاريخية حول المرحلة الفاصلة بين زواج النبي - ﷺ - وبدء الوحي. ومن الصحيح أن نقرر القلة الملفتة للانتباه للمادة العلمية المتعلقة بهذه المرحلة، ولكن المادة الموجودة كافية في تكوين نظرة موضوعية عن سلوك النبي فيها، وهي نظرة تحكم على المزايدات الاستشراقية بالبطلان التام.

إن المادة التاريخية المتوافرة تعلمنا أن النبي - ﷺ - لم ينفصل في يوم من الأيام عن الحياة القرشية ذلك الانفصال التام الذي قال به المستشرقون، بل كل ما هنالك أنه سلك بعد زواجه طريق التحنف، حيث كان ينتقل إلى غار حراء من أجل الابتعاد عن ضغوط الحياة في مكة. وقد كان الإمام ابن إسحاق واضحًا تمامًا في هذه النقطة، حيث قرر أن مدة الخلوة لم تكن تتعدى الشهر من كل سنة[٢] . وتوافقت جميع المصادر على تأكيد عدم تغيب النبي عن بيته أكثر من هذا الشهر، وذلك إلى غاية فترة قصيرة قبل الوحي، ازداد تعلقه فيها بالوحدة[٣] .

وتعلمنا المصادر ذاتها أن النبي - ﷺ - لم يكن يفعل في هذه الخلوة أكثر مما كان يفعله قومه، حيث كان يختلي بنفسه، ويكثر من فعل الخير فيتصدق على كل من زاره.

١- المرجع السابق: ص ١٧ .

٢ - انظر / سيرة ابن هشام: ج٢ / ٦٨ .

٣ - انظر / المرجع السابق: ص ٦٩ . وسيرة ابن كثير: ١ / ١٩٢ . . . وصحيح البخاري، باب بدء الوحي: ١ / ٣، حديث ٣ . . . وصحيح مسلم: ١ / ٩٧ . . .

وهذه نقطة مهمة للغاية؛ لأنها تبين أنه لم ينقطع عن الحياة في مكة كلية، بدليل زيارة المحتاجين له في المكان الذي كان يختلي فيه.

وإننا نؤكد هنا أن سكوت المصادر عن الإكثار من ذكر أخبار النبي -ﷺ- في هذه المرحلة يجد تفسيره الوحيد في أنه لم يحدث في حياته أي شيء مثير للانتباه بشكل خاص، وأنه لم يكن يفعل في سنته - ما عدا شهر التحنف - إلا ما يفعله الرجل العادي من الذهاب والغدو، والبيع والشراء. . . إضافة إلى ما سبق فإن اشتهاره (بالأمانة) بين قومه يعتبر دليلاً جديداً على ما قلناه، إذ لم تكن هذه الصفة لتتأتى له إلا بمخالطة قومه. وهذا أمر يقضي على الزعم بانفصاله عن الحياة، كما يبطل زعمًا آخر تبناه المستشرقون وتقبله المسلمون - ولو بشكل غير محدد المعالم - وهو القول بأن النبي كان يصرف على نفسه من أموال زوجته السيدة خديجة، بينما الحقيقة غير ذلك، إذ اعتمد في الإنفاق على نفسه وأهله من عمله وجهده الخاص، وإن كان أصل المال الذي كان يعمل فيه لزوجته. ومن أدلة ما نحن بصدده إنجابه لأولاده كلهم - ما عدا إبراهيم - في هذه المرحلة، إضافة إلى أنه ما كان لينال هذه المكانة في قلب السيدة خديجة لو أنه قد (فر) من القيام بواجباته نحوها، ونحو أبنائه منها طيلة خمس عشرة سنة كاملة.

ومعنى هذا كله أن النبي -ﷺ- لم يكن منشغلاً طيلة المدة المذكورة إلا بما ينشغل به الرجال من تدبير أمور معيشتهم، كما لم يكن مشغولاً بشيء محدد فيما يخص تربيته الروحية، بل إن هذا الأمر كان مجهولاً بالنسبة إليه قبل الوحي، وكل ما هنالك أنه كان رجلاً متميزاً بأخلاق عالية وروح شفافة دفعته إلى أن ينقطع عن قومه شهراً في السنة من أجل التأمل في شؤونه. وإذا أضفنا إلى هذا جهله التام بالديانات التوحيدية، وجهل المسيحيين العرب أنفسهم بأمر المجاهدة الروحية التي زعمهما المستشرقون لنبينا عليه الصلاة والسلام، استبان أن نظرية تأمله في كيفية استخدام علمه باليهودية والمسيحية من أجل إعطاء دين لقومه وتكوين دولة للعرب لم تكن إلا ابتداعًا استشراقيًا لا يقوم على دليل من جهة، وتبطله كل الأدلة المتوافرة في الموضوع من جهة أخرى.

ب - أثبت المستشرقون الذين تبنوا التفسير النفسي لظاهرة الوحي المحمدي جهلاً بمبادئ نظرية التحليل النفسي ذاتها، ذلك أن هذه النظرية عند فرويد - مثلاً - تفترض أن كل فعل لاشعوري يحتاج إلى تشبع شعوري بمسبباته. ومعنى هذا أن على أصحاب هذا التفسير أن يثبتوا المعرفة الشاملة للنبي - ﷺ - بالمبادئ التي نادت بها دعوته، إضافة إلى إثبات فعل هذه المعلومات في عقله الباطن قبل أن تظهر في شكل حدس. وقد أثبتنا، على مستوى البحث التاريخي، وفي مواضع متعددة، جهل النبي المطبق بمحتوى الكتابات المقدسة. وفي ضوء هذا الجهل فإن هناك استحالة لأن يأتي بما جاء به بفعل التأثر بمصادر خارجية.

وننبه في هذا المقام إلى أن اللاشعور الذي قصده هؤلاء المستشرقون هو ذلك الذي أسس نظريته فرويد، بدليل إطنابهم في ذكر العناصر الدينية والاجتماعية التي شكلت - شعوريًا - أساس الانبعاث اللاشعوري في نفس النبي. وهذا ما لا يشترط في نظرية اللاشعور التي وضعها يونغ. ومعنى هذا أن أصحاب هذا الرأي كانوا يشتركون مع أصحاب الرأي الأول في سعيهم المتعمد إلى إبطال نبوة محمد - ﷺ -؛ وذلك لأن نقاشهم للمسألة لم يتم على مستوى البحث النفسي حقيقة، بل على مستوى عقدي بالأساس. ولهذا سعوا إلى إثبات اتصال النبي باليهود والنصارى، وطول مرحلة التحنف، مع تحديدهم لعناصر هذا التأمل. وكلها أمور تحدد للقارئ اللاشعور الذي يجب أن يستند عليه في فهمه للنبوة الإسلامية، أي لا شعور فرويد المادي، وذلك اللاشعور الذي يجب أن يستبعده، وهو لاشعور يونغ الذي يكمن استخدامه في إثبات إلهية الوحي المحمدي.

وعلى كل حال، فإن التفسير النفسي لظاهرة الوحي النبوي يصطدم بالكثير من الاعتراضات الناشئة عن عجزه عن تفسير بعض الظواهر النفسية والموضوعية المصاحبة للوحي، ناهيك عن عجزه عن الإجابة على الإلزامات العقدية التي تتمثل في تجاوز الظاهرة القرآنية لقدرات البشر، وهيمنة الوحي المحمدي على كل ما يتناقله الناس من كتابات دينية.

ويقودنا هذا إلى استعراض تفسير المستشرقين للمظاهر المادية والظواهر النفسية المصاحبة للوحي. وهو الأمر الذي اشترك في بحثه جمهورهم مستخدمين التفسير النفسي :

ا - الظواهر المادية المصاحبة للوحي :

إن الظواهر المادية التي عرضت في حياة النبي -ﷺ- قبل الوحي وبعده كثيرة ومتنوعة، ومنها تسليم الشجر والحجر عليه، ورؤيته للملك، والإسراء والعروج به . . . وغيرها. وسنتوقف في هذا المبحث عند آراء المستشرقين في الظواهر المصاحبة للحظة الوحي فقط، وذلك باعتبارها داخلة فيما نحن بصدده. ومن المعلوم أن النبي قد رأى الملك ثلاث مرات، الأولى كانت في المنام، وكانت الثانية رؤيته له فيما أسماه علماؤنا (فترة الوحي) - وهي عندنا مرحلة بدء الوحي حقيقة - والثالثة كانت عند سدرة المنتهى. وفي هذا الخصوص، فقد أبان المستشرقون عن عدم قدرتهم على الإحاطة بجميع ما أوردته المصادر في الموضوع.

ورغم هذا الجهل الذي يجب أن ينتفي عن الباحث العلمي الذي يستحق هذا اللقب، فقد جمع بلاشير الحادثين الأولين مع بعضهما، وجعلهما مجرد « أحلام مثلت بالنسبة لمحمد معان خاصة » (١) . وقفز رودلف مباشرة من الرؤيا إلى حادث الإسراء، ولم يعط أي معنى للحادث الأول باعتباره رؤيا، « أما الحادث الثاني فكان من أحلام اليقظة لا مجرد هذيان أو حلم عاد، وبذلك تكون سدرة المنتهى وجنة المأوى مكانين في مكة لا في السماء » (٢) .

وقد كان هذا الموضوع بابًا لكثير من المزايدات الاستشراقية، ومن ذلك زعم لامانس وكلود كاهن أن النبي -ﷺ- قد فسر لقاءه الأول مع جبريل باعتباره

١- le probleme de Mahomet - p 40 .

٢- انظر / حقيقة كتاب صلة القرآن باليهودية والمسيحية، أبو المجد أحمد: ص ١٨ .

مساً من الجن [١]، مع أن هذا المعنى لا يوجد في أي مصدر، بل أقصى من يوجد فيها هو تصريح النبي أنه قد خشي على نفسه، ومصطلح (الخشية) إذن غير محدد الموضوع فلماذا يحدده هذان المستشرقان في المعنى الذي ذكراه. ومن هذه المزاعم تأكيد وات أن النبي - ﷺ - لم يكن يعرف الملك الذي زاره في الغار حتى تعلم من اليهود، قال: « وفي البدء اعتقد محمد أن هذا الكائن هو الله، ثم بعد ذلك اعتقد أنه كائن أعلى من الملائكة هو الروح، وأخيراً اعتبره الملاك جبريل. ويحتمل أن يكون محمد قد تعلم من اليهود أننا لا نستطيع أن نشاهد الله » [٢]، وهذا ما ذهب إليه بروكلمان قبله [٣]. ومن هذه المزايدات ما خالف فيه لامانس وبلاشير جمهور المستشرقين - فيما أعلم - ويكمن ذلك في زعمهما بأن رؤية النبي - ﷺ - للملك لم تكن مصدراً لقناعته بصحة الوحي، وأنه لم يكتسب هذه القناعة إلا بإيحاء من السيدة خديجة وورقة بن نوفل [٤].

وموضع الدهشة فيما قاله وات أنه من الطبيعي تماماً أن يجهل النبي - ﷺ - حدود الظاهرة التي يتعرض لها، ثم يزداد علمه بمحتواها وشكلها مع تكررها. وهذا ما حدث فعلاً حيث كان يتكلم عن جبريل عليه السلام بصيغة (الملك)، ثم حدد اسمه بعد ذلك حين عرف أنه جبريل، ولا علاقة لهذه الظاهرة كلية بالزعم بتعلم النبي ذلك من مصادر خارجة عن الوحي، خصوصاً إذا كان مصدر هذا العلم هم اليهود، ومضمونه تعليم النبي عدم إمكان رؤية الله عز وجل كما زعم وات، لأننا نعلم يقيناً استحالة أن يصدر هذا عنهم في ضوء إيمانهم التام بالتجسيم، وهو ما تشهد بذلك مصادرهم الدينية الأساسية [٥].

---

١ - انظر / l'Islam croyances et institutions - Lammens - p 34 . et / l'Islam des origines ... - Cahen - p 14 .

٢ - Mahomet prophete et H . dEtat - p 16 .

٣ - انظر / تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٣٦ .

٤ - انظر / l'Arabie occidentel ... - Lammens - p . et / le probleme de Mahomet - Blachere - p 41 .

٥ - انظر ما كتبناه عن الموضوع عند عرضنا لانتماء جولدزيهر .

وقد كان هدف لامانس وبلاشير التوصل إلى التشويش على مسألة خطيرة، وهي مدى اقتناع النبي -ﷺ- بموضوعية الظاهرة التي تعرض لها. وقد كانت هذه القناعة تامة، ولكنها احتاجت إلى بعض الوقت لكي تتأسس، وهذا شيء طبيعي نظراً لضخامة الظاهرة نفسها. يدل على هذا أن الوحي ابتدأ في المنام، ثم ببعض الظواهر الغريبة مثل تسليم الشجر والحجر عليه. وقد زار النبي -ﷺ- في هذه المرحلة ورقة، ولكنه لم يطمئن إلى ما قاله له اطمئنانًا تامًا، ويدل على ذلك قلقه النفسي الكبير في هذه الفترة، وسعيه إلى التعرف والتأكد مما يتعرض له، ولهذا رجع إلى الغار يتحنث وينتظر تكرر الظاهرة حتى يستطيع الإحاطة بها. ومن الطبيعي تمامًا أن يفعل النبي ذلك؛ لأن ما كان يحدث له يتجاوز طمأنة رجل عاد مهما بلغ علمه، وكان الأمر يحتاج إلى شهادة النبي -ﷺ- ذاته. وقد شهدت نفس النبي بموضوعية الوحي بعد ذلك، وعن رؤية عين، حين زاره الملك معلنًا بدء البعثة. ومعنى هذا كله أن زيارته لورقة لم تكن إلا مرحلة من صيرورة طويلة انتهت بالقناعة التامة بموضوعية الوحي، وهو الأمر الذي أسس لقيامه بالدعوة.

ومن المؤكد أن علم جمهور المستشرقين بأهمية تأكيد موضوعية الظاهرة هو الذي دعاهم إلى التشكيك فيها، واعتبارها مجرد تهيؤات؛ ولذلك أغفلوا شهادة القرآن الكريم في هذا الموضع، وذهب من بحثها منهم - مثل وات - إلى التأكيد على اقتناع النبي بما حدث له من ظواهر فقط، أي أنه لم يبحث الظاهرة من حيث موضوعيتها بالنسبة للدارسين أو عدم ذلك، بل إنه حاول أن يشكك في هذه الشهادة من طرف خفي حين رجع إلى الروايات ليؤكد احتياج النبي إلى غيره من أجل أن يحصل قناعته. ومعنى هذا أن دورانه حول المسألة قد انتهى به إلى تأكيد ما ذهب إليه لامانس وبلاشير، ولكن بمنهج مختلف.

وقد كانت الروايات في غاية الوضوح في عرضها لهذه المسألة، وإن احتاجت إلى البحث الموضوعي الصادق والذكي، وأوضح منها في الدلالة القرآن الكريم، الذي نقل في سورة النجم اللقاء الأول بين النبي -ﷺ- وجبريل عليه السلام، حيث أكد أن هذا اللقاء تم في اليقظة، وأنه رؤية حقيقية تمت بالحاسة المعروفة، وهذا في غاية الدلالة على

كون هذه اللحظة هي الحادث الذي نقل أمر الوحي من شك النبي -ﷺ- فيه والترقب له في الوقت نفسه إلى اليقين التام بحقيقته، ولذلك تم اللقاء بين جبريل وبين النبي بهذا الشكل المادي؛ لأن الحواس هي أصدق وسائل المعرفة عند الإنسان، وما تنقله يشكل بداية كل استدلال. قال الله تعالى: ﴿**وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿١١﴾ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾**﴾ [النجم: ١ - ١٢]

وقد بحث الأستاذ ابن نبي رحمه الله روايات بدء الوحي بحثًا جيدًا، واستنتج منها استقلال الظاهرة عن نفس النبي -ﷺ- فقال: «ومن الواجب أن نذكر مدى التباعد الرئيس البين في الحوار بين الذات المتكلمة الآمرة الحازمة، والذات المخاطبة المضطربة المجفلة - (ما أنا بقارئ) مثال على الإجفال - . . . إن هذا التباعد يصور لنا عملية نفسية أخرى مختلفة تمامًا عن الأولى، ولكنها متحدة معها في الزمن. إن هاتين الحالتين - أي التباعد الجوهري والاتحاد الزمني - متعارضتان سواء تصورناهما في مجال واحد للذات، أو في مجالين مختلفين، هما: الشعور واللاشعور، فهناك بالضرورة تعدد في الذوات . . . وهو تعدد لا يمكن أن تضمه وحدة نفسية، فنحن مضطرون لهذا أن نقرر ازدواج الذات كما يحدث في أي حوار عاد. وبين هاتين الذواتين اللتين تتحاوران تنجلي الذات المحمدية كشاهد واع، ومؤرخ صادق للواقع الذي نحلله . . . ومع ذلك فهذه هي المرة الوحيدة التي ستحدد فيها هذه الذات موقفها بالنسبة للظاهرة الغريبة»[١].

ومن المعروف أن الاستقلال بين هاتين الذاتين - حسب تعبير الأستاذ ابن نبي - قد تجاوز لحظة الوحي الأولى، فكان حقيقة مصاحبة لنزول القرآن، أي مدة عشرين سنة كاملة. ومن ملامح ذلك نزول آيات كثيرة تلوم النبي -ﷺ- عن بعض المواقف

١ - الظاهرة القرآنية: ص ١٥٨ .

الدعوية أو الشخصية التي وقفها. وهذا يؤكد عدم تحكمه في محتوى الوحي أو في زمانه، ومن أمثلته ما حدث حين حدد النبي للمشركين وقتًا لإجابتهم عن سؤالهم - سؤال اليهود في الحقيقة - عن أصحاب الكهف وذي القرنين والروح، فتأخر نزول الوحي حتى تأثر النبي لذلك، ورجا نزول القرآن، ثم نزلت الإجابة وفيها تعليم وعتاب له، قال تعالى: ﴿ **وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا ﴿٢٤﴾** ﴾ [**الكهف**: ٢٣، ٢٤] ونزل في هذه الحادثة - حسب ابن إسحاق - قوله تعالى الذي يؤكد ما ذهبنا إليه قبل قليل: ﴿ **وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴿٦٤﴾** ﴾ [**مريم**: ٦٤].

واستنادًا إلى مثل هذه المعلومات اليقينية قرر الأستاذ ابن نبي استمرار الانفصال بين الوحي والنبي - ﷺ - حتى نهاية رسالته، قال: « وسنجد فيما بعد، وإلى النهاية، أن الذات المحمدية لن تتحدث مع الذات المتكلمة حين تخاطبها. وهذا الصمت في ذاته جدير بالملاحظة؛ لأنه يسجل إدراك الرسول - ﷺ - النهائي أمام الظاهرة التي سيقف منها، منذ ذلك الحين، موقف التسليم »(١).

والحقيقة أن ما انتهى إليه الأستاذ ابن نبي هو التفسير الموضوعي الوحيد لظاهرة الوحي المحمدي، وقد كان المستشرقون - أو علماؤهم على الأقل - يعلمون أن هذه النتيجة لازمة لكل دارس للموضوع؛ لأنها تتناسب مع ما نقلته المصادر عن الواقعة. إضافة إلى كونها عنصر التفسير الوحيد لما يلاحظه الدارس من فروق شاسعة بين الخطاب القرآني وبين الكلام النبوي، سواء من حيث الأسلوب أو المحتوى. ويؤكد ما قررناه هنا عزم المستشرقين على نفي هذه النتيجة الموضوعية أو التشويش عليها، وقد تقبلوا في سبيل ذلك أن تحتوي أبحاثهم على نقص رهيب، يتمثل في خلوها - سنبحث هذا بتوسع في الفصل التالي - خلوًا تامًا من دراسة، أو تحليل، أو تفسير كيفية صدور القرآن عن النبي عليه الصلاة والسلام.

---

١ - الظاهرة القرآنية: ص ١٥٨.

ب - المظاهر الجسدية المصاحبة للوحي :

من المؤكد أن لا أحد من المستشرقين المعاصرين كان يؤمن حقيقة بمرض النبي، ومع هذا فإن كتابات قسم منهم كانت توحي بإصابته بمرض عصبي، وإن لم يعبروا عن ذلك بشكل صريح. ويرجع تعلقهم بهذا الإيحاء إلى استخدامهم له لتفسير الظواهر المادية - التي سبق عرضها - المصاحبة لتجربة الوحي الأولى، أي الزعم بأن اهتمام النبي - ﷺ - بالموضوعات الدينية، في ضوء مرضه العصبي، قد جعله يتوهم رؤية جبريل عليه السلام.

وقد كان جولدزيهر أول المستشرقين المعاصرين تلويحًا بمرض النبي فقال: « ثار ضمير هذا الرجل الذي يميل إلى التأملات المجردة التي تكاد تكون مرضية على الواقع الديني والأخلاقي لمواطنيه » (١). وكتب ديورانت في الموضوع مطبقًا هذا المنهج فقال: « وكثيراً ما كان يحدث أثناء هذه الرؤى أن يسقط على الأرض ويرتجف أو يغشى عليه، ويتصبب العرق من جبينه . . . وقد يكون ارتجافه ناشئًا عن نوبات صرع . . . ولكننا لا نسمع بأنه عض في خلالها لسانه أو حدث ارتخاء في عضلاته كما يحدث عادة في نوبات الصرع. وليس في تاريخ محمد ما يدل على انحطاط قوة العقل التي يؤدي إليها الصرع عادة، بل نراه على العكس يزداد ذهنه صفاء، ويزداد قدرة على التفكير وثقة بالنفس وقوة في الجسم والروح والزعامة كلما تقدمت به السن. وقصارى القول أنا لا نجد دليلاً قاطعًا على أن ما كان يحدث للنبي كان من قبيل الصرع » (٢).

ولم يصرح بلاشير برأيه في الموضوع، وإن كان إيراده للمظاهر الجسدية المصاحبة للوحي بعد تأكيده على توهم النبي - ﷺ - رؤيته لجبريل، يوحي بتبنيه للرأي الاستشراقي المشهور في الموضوع (٣). وتبنى د. سورديل تفسيراً يبدو جيدًا، ولكنه يحتوي على مغالطة تتمثل في الزعم بأن ما كان يحدث للنبي هو وسيلة نفسية

١- le dogme et la loi dans l'Islam - p 4 .

٢- قصة الحضارة: ١١/ ٢٥، ٢٦ .

٣- انظر / le probleme de Mahomet - p 41 .

لاستخراج ما في داخله، قال : « وعندما كان الملك يكلمه كان يتملكه الارتعاد، ويبدو وكأن صرعا قد أصابه، وهذه ظواهر بدنية ونفسية تلاحظ، في بعض الأحيان، عند من يتملكهم إلهام لا يعرفون قيمته ولا صدقه، ولا يستطيعون بالتالي طرحه ولا تفسيره منطقيًا » [١] .

وإجمالاً، فإنه لا يوجد مستشرق معاصر - إذا استثنينا المسلمين والمتعاطفين منهم - قد عالج هذا الموضوع دون أن يحاول أن يتزيد فيه، أو يفسره بما يناسب النظرية الاستشراقية العامة في نبوة محمد - ﷺ - ، ونستطيع أن نستثني من جملتهم مونتغمري وات الذي كان صريحًا في نفي الصرع عن النبي، ثم الفصل بين المرض - في حالة ثبوته - وبين تجربة الوحي، قال : « إن محمداً قد ميز بين ما يوحى إليه وبين أفكاره الخاصة. ولقد أكد أعداء الإسلام غالبا أن محمدًا كان مصابًا بالصرع، وأن تجاربه الدينية لهذا لا قيمة لها، ولكن الأعراض الموصوفة لا تشبه أعراض الصرع؛ لأن هذا النقص يؤدي إلى تخاذل جسدي وعقلي بينما ظل محمد حتى آخر حياته مالكًا لقواه العقلية. وحتى لو أمكن ادعاء ذلك فإن الحجة تظل مناقضة لكل رأي سليم، إذ لم تقم إلا على الجهل والوهم؛ لأن المظاهر الجسدية الملازمة لا تثبت ولا تنفي قط بنفسها التجربة الدينية » [٢] .

ومهما يكن الأمر فلا بد من وضع الأمر في نصابه، وأول ذلك هو وجوب نفي الوصف الذي جاء به ديورانت للمظاهر الجسدية المصاحبة للوحي، إذ المعروف أن النبي - ﷺ - لم يسقط مرة على الأرض، أو يغشى عليه. بل إن مظاهر ذلك لم تتعد احمرار الوجه، وتصبب العرق، والغياب أحيانًا - وجزئيًا فقط - عن العالم المحيط به، ومعاناته في كل ذلك من ثقل، فعن السيدة عائشة قالت : « ولقد كان يتنزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقًا » [٣] . وعن يعلى بن

١- l'Islam - p 10 .

٢- محمد في مكة : ص ١٠١ .

٣ - صحيح البخاري، باب بدء الوحي : ١ / ٣ حديث ٢ .

أميـة أنه طلب من عـمـر أن يريه النبي - ﷺ - حين يوحى إليه، فـوجـد له غـطيطًا - أي نفخًا - كغطيط البكر [١] .

وفي ضوء علاقة إنسان عاد بظاهرة علوية سامية مثل تجربة الوحي المحمدي، فإن هذه المعاناة ليست شيئًا غريبًا . وعلى كل حال فإن هذه الظاهرة لم تكن ملازمة له في كل أحواله، بل إنها تظهر عند الاتصال بالوحي فقط، وفي هذا دليل على كونها علامة على ما ذكرناه من صعوبة تحمل إنسان عاد لاتصال ما وراء الطبيعي . والمهم في كل هذا هو وعي النبي - ﷺ - بهذه الظاهرة، ومن هذه الناحية فقد ظل « يتمتع بحالة عادية، وبحرية عقلية ملحوظة من الوجهة النفسية، بحيث يستخدم ذاكرته استخدامًا كاملاً خلال الأزمة نفسها » [٢] .

---

١ - المرجع السابق، كتاب الحج، باب غسل الخلوق : ٢ / ٢٦٩ حديث غير مرقم .

٢ - الظاهرة القرآنية، مالك بن نبي : ص ١٥٠ . وانظر / السيرة المحمدية، محمد فريد وجدي : ص ٩٠ . وحياة محمد، هيكل : ص ٥٧ .

المبحث الثاني

الدعوة النبوية عند المستشرقين المعاصرين

نظراً لاستحالة تتبع كل الجزئيات التي يحتويها هذا المبحث، فسنكتفي بإثارة ثم مناقشة الآراء الاستشراقية في بعض الموضوعات العقدية المهمة، ومنها الطابع العام للوحي في العهد المكي، وأهم مباحثه دراسة قصة الغرانيق، ثم التطورات التي لحقت الدعوة في العهد المدني، وأهم مباحثها رصد التطور الحاصل في الوحي، وعلاقة النبي - ﷺ - باليهود، وموضوع القتال في الإسلام، وعالمية الرسالة الإسلامية.

ومن الضروري أن ننبه قبل ولوج بحث هذه الموضوعات إلى بعض الشروط المنهجية التي يجب أن تتوافر في مثل هذا البحث، إضافة إلى بعض ملامح التنظير الاستشراقي للطابع العام للدعوة في العهدين المكي والمدني؛ لأن ذلك سيساعدنا على وضع الأمور في نصابها، وعلى فهم أحسن لآراء المستشرقين في القضايا التي سنتولى عرضها.

إننا نقصد بالعهد المكي تلك الفترة الزمنية الممتدة من بدء الدعوة إلى خروج النبي - ﷺ - من مكة مهاجراً. وقد استغرقت عشر سنوات كاملة قضاها في إرساء ملامح العقيدة والتشريع والعالم الجديد الذي جاء به الإسلام. ومن نافل القول أن يقرر الباحث المتمعن - والمنزه عن الغرض - أن جميع الأسس العقدية والتشريعية للإسلام قد وضعت في هذا العهد، حيث تم التعريف بالله عز وجل وربوبيته وصفاته ووجوب عبادته عبادة خالصة، والنص على وجود عالم خفي توجد به مخلوقات لا تدركها الحواس، وحقيقة البعث والجزاء والعقاب. كما تم في هذا العهد التعريف بالصراع الدائر في الأرض بين نوازع الخير والعقل في الإنسان، وبين نوازع الشر والعاطفية التي يستغلها الشيطان، وتدخل الأنبياء عليهم السلام لتعريف الأمم المختلفة بحقيقة العالم ومكامن الشر فيه حتى تحذرها. إضافة إلى هذا فقد وضعت في العهد المكي أسس جميع العبادات التي طبقها المسلمون في العهد المدني، وأرسيت معالم الأخلاق الفردية والجماعية التي قام عليها التشريع الإسلامي فيما بعد . . . إلى غير ذلك من الموضوعات التي وردت في القرآن المكي، أو نقلتها الروايات المختلفة.

ومن المؤكد أن هناك اختلافًا واسعًا - أو ضيقًا - بين ملامح الدعوة في هذا العهد والعهد المدني، إلا أنه يجد تفسيرًا موضوعيًا ومنطقيًا وبسيطًا للغاية عندما نبحث هذا الاختلاف في ضوء المحيط المادي للدعوة في العهدين من جهة، والهدف الذي كانت تصبو إلى تحقيقه من جهة ثانية. ويفسر العامل الأول لماذا لم يبدأ الوحي بإقرار الصلاة الجامعة والصيام وقطع السارق وجلد شارب الخمر مثلاً؛ ذلك لأن تطبيق الأحكام يحتاج إلى قيام مجتمع يقع تحت سلطة الإسلام، وهو المجتمع الذي كان من المستحيل قيامه في مكة، نظرًا لوجود سلطة تشكل المجتمع وتحكمه بناء على معتقداتها وأعرافها، وهي سلطة قبيلة قريش. ولهذا فإن التوسع التشريعي في العصر المدني يستجيب تمامًا لحاجة المجتمع الجديد من جهة، ولكنه يقوم على وجود هذا المجتمع في الوقت نفسه.

ويفسر لنا العامل السابق حين يتفاعل مع الهدف من الدعوة الإسلامية - وهو التأسيس للتوحيد الجديد في العالم - أمورًا كثيرةً مثل عدم إعلان النبي - ﷺ - أصول دينه وفروعها دفعة واحدة؛ ذلك لأن الدعوة كانت تتم في أرض متشبعة بالشرك، ومحكومة بقوانين راسخة للسلوك؛ ولهذا احتاجت إلى كثير من الوقت من أجل إرساء معالم الدين الجديد، وتكوين الجماعة المسلمة الأولى التي كتب لها أن تحمله إلى العالم. ومن الواضح أن هذين العاملين هما اللذان يفسران لجوء الإسلام إلى القتال في مرحلته المدنية؛ لأنه احتاج إلى أن يحمي نفسه من العداوة التي قوبل بها مجتمعه من القبائل العربية، وخصوصًا من قريش التي كانت حربها للإسلام تهدف إلى القضاء على الدعوة، وكان حرب الإسلام لها يحقق هدف هذه الدعوة بالذات، وهو الانتشار العالمي.

وبناء على هذه المنطلقات التي ذكرناها من الممكن أن نؤسس للاتصال الوثيق بين طابع الدعوة في كل من مكة والمدينة، وذلك باعتبار أن قيام مجتمع المدينة ليس إلا تتمة وتجسيدًا لما تم التأسيس له طيلة الفترة المكية. ويؤسس ما ذكرناه الآن للاختلاف بين المرحلتين دون أن يخل بالطابع الإلهي للدعوة المحمدية، إضافة إلى عدم تجاوز هذا التفسير لما تفرضه السنن المتحكمة في نشأة المشاريع الكبرى وصيرورتها. ومن الأدلة الواضحة على هذا الاتصال أن بداية المجتمع المدني قد تمت في مكة ذاتها، حين آمن بعض الأنصار بالنبوة المحمدية، وتكاثر عددهم والنبي - ﷺ - بمكة، ثم هاجر إليهم.

وكان هذا إيذانًا بدخول العهد المدني الذي كانت مكة حاضرة فيه بقوة بوساطة انتقال صاحب الدعوة ذاته إلى مدينته الجديدة، ووصول قسم من مكة إليها ممثلاً في المهاجرين.

ولكن جمهور المستشرقين لم ينظروا إلى عهدي الدعوة النبوية هذه النظرة الإلهية والعلمية في الوقت نفسه، بل سعوا إلى أن يشيدوا جدارًا فاصلاً بين العهدين، بل بين مراحل العهد الواحد نفسه، غير مهتمين بما يتأتى لنظريتهم من نقص علمي يعود إلى مخالفتها الصريحة للقوانين المتحكمة في الظواهر التاريخية الكبرى، والتي تفرض انتقالها من حال إلى حال من أجل أن تكتمل بنيتها. وذلك دون أن يدل الحال الجديد على مخالفة للقديم؛ لأنه يشيد على هذا القديم بنيته ذاتها، فتكون النتيجة ليست بناء جديدًا، بل مجرد نمو طبيعي لقواعد البناء.

وقد أبانوا في ذلك عن رغبتهم في التشكيك في النبوة الإسلامية بشكل متعمد؛ ذلك لأنه المنهج الوحيد الذي من الممكن أن يؤدي إلى القول بأن النبي -ﷺ- لم يكن يعلم مضمون رسالته ولا حدودها، وأنه خضع في كل ذلك للظروف المحيطة بدعوته، التي تشكلت رسالتها بناءً على تفاعل عناصر العبقرية المحمدية، وتأقلمها، وخضوعها لهذه الظروف الخارجية. ومعنى هذا أن موقفهم المبدئي من الوحي المحمدي، أي رفضهم الإيمان بنبوة محمد -ﷺ- هو الذي تحكم في تشكيل تنظيراتهم للدعوة الإسلامية. وفي هذا مخالفة صريحة للمنهج العلمي الذي يفرض على الباحث أن يستخلص من الدعوة نفسها ملامح الرسالة، بمعنى أن يكون التنظير تابعًا للبحث العقدي والتاريخي، لا أن يضع هذا الباحث النظريات التي تستجيب لميوله الذاتية، ثم يذهب إلى المادة العلمية ليجمع التبريرات التي تؤكد هذه الميول.

وفيما يخص ما نهتم بدراسته في هذا المقام، فإن نتيجة المنهج العلمي السليم تتضمن تأكيد النمو الطبيعي للوحي في ضوء فعله في تغيير الظروف المحيطة بالدعوة، ونمو الرسالة ذاتها في ضوء التغير اليومي والمرحلي للظروف المحيطة بها. ولكن نتيجة هذا البحث نفسه في الفكر الاستشراقي قد أنتجت تأكيدًا على الطابع الذري أو التجزيئي لسير الدعوة، وتشكل الوعي النبوي بناء على ظروف المحيط، وتطور

محتوى الوحي ذاته باعتباره انعكاسًا لهذا الوعي النبوي. ولهذا الأمر لم ينظر المستشرقون إلى القرآن الكريم باعتباره وحدة تحتوي على جزئيات، بل هو عندهم مجموعة مواقف جزئية جمعها المصحف كيفما اتفق.

وقد يظن ظان أن المستشرقين المعاصرين كانوا واقعين في تنظيرهم لهذا الموضوع تحت تأثير نظرية التطور أو التفسير المادي أو الوضعي أو النفسي للتاريخ. وهذا صحيح جزئيًا، ولكن العامل الأساسي الفاعل في موقفهم يبقى عقديًا بالأساس. ومعنى هذا أنهم لم يفعلوا أكثر من استغلال النظريات العلمية الشائعة في القرن العشرين من أجل إقناع القراء بمواقفهم. ويتأسس هذا الرأي - مثلاً - على عدم وجود علاقة فعلية، أي علاقة العلة والمعلول، بين الظروف المادية المحيطة بالدعوة وبين الدعوة ذاتها إلا إذا أراد الباحث أن يؤكد ذلك، مستعينًا فيه بعدم البحث الصادق والحقيقي في هذه البيئة، وضاربًا صفحًا عن الحقيقة العلمية التالية، وهي تأثير الدعوة النبوية في البيئة نفسها لا العكس.

١ - ملامح الدعوة الإسلامية في العهد المكي :

أجمع المستشرقون الدارسون لهذا الموضوع على القول بجهل النبي - ﷺ - بحدود دعوته عند بدايتها، وعدم امتلاكه إلا نظرة غائمة لبعض موضوعاتها؛ ولذلك فقد ابتدأ دعوته بإنذار قومه بخطر الحقيقة الدينية التي كان مطّلعًا عليها بشكل أحسن في تلك المرحلة، خصوصًا وقد كانت أشدها تأثيرًا في نفسه، وهي حقيقة وجود بعث وحساب. وقد فسر المستشرقون ما ذهبوا إليه باعتبار أن هذا الأصل العقدي كان أكثر المبادئ الدينية علوقًا بنفسه من جملة ما تعلمه من المسيحيين، ولهذا تأثر به تأثرًا نفسيًا كبيرًا يعود إلى خوفه الشديد من هذا اليوم.

وقد اختص بتبني هذه النظرية بكل حيثياتها ونتائجها - كما قلنا ذلك في حينه - المستشرق كازانوفا، ولكنها كانت أصلاً فسر به جمهور المستشرقين هذا الأمر فقال جولدزيهر : « وما سمعه عن يوم القيامة الذي سيقع يومًا على العالم، طبقه على الواقع التي كانت رؤيته تملأ قلبه رعبًا . . . وكان يواجه المكيين . . . بإعلانه عن نهاية العالم

التي تقترب، والتي صورها بخطوط من نار »[١] . والحقيقة أن تأكيد جولدزيهر على كون النبي - ﷺ - كان « مبلغًا لفكرة نهاية العالم » صحيحٌ تمامًا، ولكن ليس معنى هذا أن الدعوة إلى الإيمان بالبعث كان أول موضوعات الدعوة، خصوصًا إذا تم وضع هذه الفكرة في إطار تملكها لنفسية النبي - ﷺ - عن تعليم مسيحي. كما فعل هو نفسه، وغيره من المستشرقين مثل بروكلمان الذي قال : « وكان في صلب الآيات الأولى الموحاة إلى محمد توقع ليوم حساب يبعث فيه كل فرد على حدة . . . ولقد خشي هو نفسه هذا اليوم كما خشيه المسيحيون الأولون »[٢] .

وإن الرجوع إلى طبائع الأشياء، وهو الأمر الذي تؤكده المصادر العقدية والتاريخية للإسلام، يقضي على الزعم بعدم معرفة النبي - ﷺ - بحدود رسالته، إذ إنه يؤدي إلى تأكيد أمر مستحيل التصور بالنسبة لأي باحث، وهو عدم القدرة على تمثل فكرة أن يبدأ إنسان أي مشروع إلا وهو يعلم حدوده. وبناء على هذا لا يستقيم أن نتصور قيام الدعوات الدينية إلا بعد حصول علم يقيني لدى النبي بمصدرها وهدفها. ومعنى هذا أن اقتناع صاحب الدعوة يعتبر شرطًا ضروريًا ولازمًا من أجل البداية فيها، ونجاحها في الوقت نفسه. وإن الزعم بغير هذا يؤدي إلى تقرير إمكانية أن يبدأ المهندس بتشييد برج بحفر حفرة هنا، وإقامته عمودًا هناك، وسقفًا في مكان ثالث . . . وهذا مستحيل التصور، إلا إذا أراد أن يحصل على شيء يشبه كل شيء ما عدا تشييد برج يسكنه مئات البشر.

ومن الواضح أن ما نقلته المصادر من روايات يستجيب تمامًا لما تفرضه القواعد العقلية والعلمية التي ذكرناها قبل قليل، إذ تعلمنا هذه المصادر أن هناك مدة طويلة نسبيًا تفصل بين بداية ظواهر الوحي الأولى، وبين نزول الأمر بالتبليغ. وهي فترة تعليم النبي - ﷺ - مصدر وحدود الظاهرة التي ابتدأت تتحكم في حياته، والتي تجلت - أخيرًا - بوساطة رؤيته لجبريل عليه السلام.

١- le dogme et la loi dans l'Islam - p 5 .

٢- تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٣٧ .

ومما لاشك فيه أن أول موضوعات دعوة النبي -ﷺ- كان يتصل بمحاولة إقناع الناس بالظاهرة التي كان موضوعها، أي اختيار الله تعالى له ليكون وساطة بين خالق الكون وقومه، وما يتعلق بهذا الموضوع من تعريف بمصدر الوحي، وخطأ معتقدات المشركين فيما يخص البعث. وإن استعراض موضوعات السور الأولى، مثل العلق، والقلم، والمزمل، والمدثر، والتكوير، والأعلى يؤكد دوران الوحي في هذه المرحلة حول الموضوعات التي ذكرناها.

وعلى كل حال، وحتى لو عمدنا - جدلاً - إلى تخليص موضوع البعث من بين الموضوعات التي احتواها الوحي في هذه الفترة، فإنه لا يصبح دليلاً على الاندفاع اللاشعوري للنبي -ﷺ- الذي يعود لتأثره الشديد بما تعلمه عن النصارى، بل أنه فقط قد دعا إلى الاعتقاد في أصل ديني كان منعدمًا في التدين العربي، إضافة إلى كونه أساس الدعوة إلى توحيد العبودية الذي يقوم - كما هو معلوم - على الإيمان بوجود البعث، حيث يحاسب الإنسان على ما قدمت يداه. وتتقوى ضرورة البدء بالدعوة إلى هذا الاعتقاد إذا علمنا أن العرب كانوا يؤمنون بالربوبية إيمانًا مطلقًا، وبالتالي فقد تمت دعوتهم على مستوى ما يفتقدونه لا على مستوى ما يمتلكون أصوله نوعا من التملك.

ويؤكد ما قلناه هنا تهافت التفسير الاستشراقي؛ لأن هذا المسلك يثبت - نقاشنا هنا على المستوى المادي - نوعًا من (العقلانية) التي تدل على معرفة النبي -ﷺ- بموضوع دعوته ومحيطها، في مقابل الرأي الاستشراقي الذي يقرر طابع الإجراء (العاطفي) الذي لا يفسر لنا كيف انتبه النبي -ﷺ- وحدد موضوع دعوته، وهو في حالة تملك نفسي لموضوع لا يمت إلى بيئته بأي صلة.

وقد قادت النظرة الاستشراقية التي وصفنا بعض ملامحها قبل قليل هذا الفكر إلى ابتداع نظرية عدم وضوح أصول التوحيد الذي دعا إليه النبي -ﷺ- لفترة طويلة من المرحلة المكية، فقال جولدزيهر: «ولم يكن الوحي الذي بلغه محمد في مكة يعلن عن دين جديد، لقد كان الناس يدربون على استعدادات دينية، وكانت نظرتهم الدينية إلى العالم ضبابية»[١]. وقد كان الدليل الذي اعتمد عليه عامة المستشرقين في تأكيد هذا

١- le dogme et la loi dans l'Islam - p 7.

الرأي هو عدم مهاجمة النبي -ﷺ- للشرك، واكتفاؤه « بالتوجيهات الأخلاقية وإثارة صور اليوم الآخر »[١] . وأرجع بروكلمان عدم اهتمام القرشيين بالدعوة النبوية آنذاك إلى عدم تحديد موضوعاتها، فلم تثر اهتمامًا كبيرًا بينهم ، إذ « كانوا متعودين أن يظهر في كل قبيلة تقريبًا - كما يظهر الشاعر - كاهن، يستطيع أن يعزو أحكامه فيما يتعلق بالخلافات والمشكلات الغامضة - من قتل وسرقة وشرود بعير - المعروضة عليه إلى صاحب له غيبي، وأن يذيعها بين الناس نثرًا مسجوعًا كما فعل النبي فيما نزل إليه من وحي »[٢].

ويعتبر المنهج الذي اعتمده بروكلمان هنا صورة للمنهج الذي تبناه جمهور المستشرقين في بحثهم للمسألة التي نحن بصددها، وبيان ذلك أن كلامه ليس إلا زعما أراد أن يتوصل بوساطته إلى أن يجمع القارئ في ذهنه بين واقعة تاريخية، وهي اتهام المشركين للنبي -ﷺ- بالكهانة، وبين تفسير ذاتي لم يتصوره المشركون أنفسهم، حيث ميزوا تمامًا بين شكل وموضوع القرآن الكريم وبين ما يأتي به الكهنة من سجع. وقد اتخذ المستشرقون هذا المنهج حيث قرنوا بين حقيقة تاريخية، وهي عدم ظهور عداوة المشركين للدعوة في بدايتها، واستنتجوا من ذلك عدم وضوح التوحيد الإسلامي آنذاك. هو استنتاج ذاتي لا يقوم إلا على تعمد عدم النظر إلى الدعوة نظرة شمولية، وإنكار الحقيقتين الطبيعيتين اللتين سبق لنا ذكرهما، وهما : ضرورة انطباق الوحي مع حاجات البيئة التي تتم فيها الدعوة، وضرورة السير المرحلي في الدعوة تبعًا لما يحدثه الوحي من نقلات في محيطه.

وفي ضوء هاتين الحقيقتين، فقد كان من الضروري أن ينصرف النبي -ﷺ- إلى تهيئة النفوس والعقول والسلوك إلى تقبل الدين الجديد بكل أصوله وفروعه. وقد احتاج هذا التأسيس - وهو يحتاج - إلى أن يرسخ في نفوس القرشيين عقيدة إرساله من عند الله، وأن يصور لهم جزاء المؤمنين وعقاب الكافرين. ولا يعني هذا مطلقًا عدم

١- l'Islam - D . Souedel - p 12.

٢ - تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٣٦ .

وضوح حقيقة الألوهية في عقل النبي -ﷺ- أو عدم وضوحها في خطابه، إذ إن استعراض السور المكية - كما نبهنا من قبل - يبين لنا تأكيدها على حقيقة العالم الأولى، وهي وجود خالق للكون، واحد، صمد، كامل، وعلى إرساله للرسل مبشرين ومنذرين، ومنهم النبي الخاتم. ولا يقلل من كل ذلك مجيئه في أسلوب تعليمي بعيد عن الجدال الذي كان اعتماده يضاد الهدف من الوحي في هذه المرحلة، وهو عرض التوحيد والتعليم الهادئ حتى تقوم الحجة على الكافرين.

وتستجيب فكرة المستشرقين حول عدم وضوح التوحيد الإسلامي في هذه المرحلة إلى النتائج التي استخلصوها من قصة الغرانيق. ويتأكد هذا عندما نستعرض إنتاجهم فيها فنراهم يتهافتون على ذكر رواياتها واستخلاص نتائجها، دون أن يهتم أحدهم - إلا فيما ندر مثل كايتاني - بتحقيق أدلتها المزعومة، وخصوصًا الأدلة القرآنية في نور فقه جيد لظاهرة النبوة ونفسية الأنبياء، أو النظر في أحداثها في ضوء معرفة سيرة النبي -ﷺ- قبل الوحي، ومحتوى دعوته وسيرها بعده، وما تخلل كل ذلك من نفور نبوي من الشرك قبل الدعوة، ومن اقتناع مطلق بظاهرة الوحي بعد بدء الوحي، ومن جهاد بليغ في سبيل نقل هذه القناعة إلى قومه، وما لقيه منهم من عنت.

أضرب الفكر الاستشراقي عن كل هذا، وصدق أسوأ تفسيراتها بسهولة تامة، فاتخذها بروكلمان دليلاً واضحًا على فكرة تطور التوحيد الإسلامي المزعومة، ولذلك اعتبر ما ورد فيها فعلاً مباشرًا للنبي -ﷺ- فقال: « ولكنه - على ما يظهر - اعترف في السنوات الأولى من بعثته بآلهة الكعبة الثلاث اللواتي كان مواطنوه يعتبرونها بنات الله. وقد أشار إليهم في إحدى الآيات الموحاة إليه بقوله: «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن ترتجى». أما بعد ذلك، حين قوي شعور النبي بالوحدانية، فلم يعترف بغير الملائكة شفعاء عند الله . . . ولم يستطع التقليد المتأخر أن يعتبر ذلك إلا تحولاً أغراه به الشيطان »[1].

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٣٤.

ورغم أن جمهور المستشرقين اللاحقين على بروكلمان كانوا يوافقونه في دلالة هذه القصة على عدم تحديد مفهوم الألوهية في عقل النبي -ﷺ- في تلك الفترة، إلا أنهم اختلفوا معه في غير ذلك من النتائج :

١ - فقد اعتبرها غرونباوم ناتجة عن ضعف طارئ على النبي -ﷺ- كان هدفه إنقاذ « أنصاره من تحرشات المشركين، ولكنه - وبسرعة - ندم على ضعفه، ووصم هذه الآلهة بأنها أسماء سماها الجاهليون وآباؤهم » [١] .

٢ - وهي عند بلاشير تدل على أن الأصل في الدعوة الإسلامية كان سعي النبي -ﷺ- إلى تأليف دين يقبله القرشيون؛ ولذلك فإن الأمر لم يكن صادراً عن تنازل من النبي -ﷺ- عن بعض أصول دعوته تبعا للضغوط التي كانت تتعرض لها، بل مجرد ملمح عن شكل الإسلام في فكر النبي -ﷺ- في تلك المرحلة. قال : « كان القرآن في فترته الأولى دعوةً إلى الأخلاق والتقوى، وهو يتحدث عن إله خالق، ولكن عقيدة الوحدانية، هو المبدأ الأساسي في الإسلام، لا يوجد فيه إلا استثناء. وقد حافظ محمد في هذه المرحلة من دعوته على أمل المصالحة مع المكيين، وتشكيل تأليف يتقبله الجميع. هناك فقرتان من القرآن تشهدان على ذلك، أما الأولى فهي : ﴿ أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ ﴿٥﴾ فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّىٰ ﴿٦﴾ وَمَا عَلَيْكَ أَلاَّ يَزَّكَّىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَن جَاءَكَ يَسْعَىٰ ﴿٨﴾ وَهُوَ يَخْشَىٰ ﴿٩﴾ فَأَنتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ﴾ ... والمهم في النص السابق هو أن نحفظ الإدانة التي تبين الصعوبة التي واجهها محمد في التخلص من ماضيه. أما النص الثاني فهو : « أرأيتم اللات والعزى. ومناة الثالثة الأخرى. تلك الغرانيق العلا. وإن شفاعتهم لترتجى » [٢] .

٣ - أما مونتغمري وات، فقد فسر رواية الغرانيق تفسيرين مختلفين، أورد أولهما كتابه : (محمد في مكة)، وجاء ثانيهما في كتابه : (محمد نبيًا وزعيمًا سياسيًا). وقد حاول في الكتاب الأول أن يجعله النبي -ﷺ- لا يميز بين هذه الآلهة القرشية وبين

١- l'Islam medieval - p 79 .

٢- le probleme de Mahomet - p 45 . 46 .

الإيمان بالملائكة والجن، أي أنه جعلها - مثل بلاشير - تمثل خير تمثيل طابع الإسلام في تلك المرحلة من الدعوة . وجاء هنا بفكرة جديدة تمامًا، وهي أن النبي -ﷺ- لم يغير موقفه من آلهة الشرك إلا في المدينة، قال : « والحقيقة أن توحيده كان في الأصل - كما كان توحيد المثقفين من معاصريه - غامضًا، ولم ير بعد أن قبول هذه المخلوقات الإلهية كان يتعارض مع هذا التوحيد. لا شك أنه (كان) يعتبر اللات والعزى ومناة كائنات سماوية أقل من الله، كما اعترفت اليهودية والمسيحية بوجود الملائكة. ويتحدث القرآن عنها في الفترة (المكية) الأخيرة باسم الجن، وإن كان يتحدث عنها في الفترة المدنية على أنها مجرد أسماء. إذا كان ذلك فليس من الضروري اكتشاف سبب خاص للآيات الإبليسية فهي لا تدل على أي تقهقر واع للتوحيد، بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها دائمًا محمد »[1].

والملاحظ أن وات لم يعط أهمية كبيرة لعلاقة هذه القصة بالآراء الاستشراقية التي تجعل سببها يكمن في استجابة النبي -ﷺ- لمساومات القرشيين. ويبدو هذا شيئًا طبيعيًا في ضوء تقريره كونها تعبيراً عن عقيدة أصلية في الإسلام. وفي مقابل ذلك فقد أبدع سببًا جديدًا لفكرة تنازل النبي -ﷺ- للمشركين ثم حربه للشرك، ويتمثل في أن التأمل العميق هو وحده الذي قاده إلى معرفة عدم تناسب الإيمان بوجود شركاء لله مع التوحيد، والإحساس بالخطر المحدق به في حالة إبقائه على هذه العقيدة[2].

أما في كتابه الثاني - وهو الأخير صدوراً - فقد خالف تمامًا التفسير الأول، وأصبح أكثر التزامًا بما استخلصه جمهور المستشرقين من القصة إذ جعلها دليلاً على التطور، ووافق غرونباوم في أسبابها فقال : « وفي عالم الفكر، فإن التوحيد في مكة كان غير محدد المعالم، بمعنى أنه لم يكن نقيضًا للشرك. وقصة الآيات الإبليسية توضح هذا، فإن محمداً - وقد أتعبته المعارضة التي وجدها - كان يرغب بشدة في وحي يقضي على الصعوبات التي يواجهها. وفي حالته العقلية تلك تلقى وحيًا يتضمن

١- محمد في مكة : ص ١٧٠ .

٢ - انظر / المرجع السابق : ص ١٧١ .

آيتين - أو ثلاث - تسمح بالتوجه بالرجاء لبعض آلهة الكعبة، وأدرك بعد ذلك أن هذه الآيات من غير الممكن أن تكون من عند الله وأن الشيطان هو الذي أوحى بها»[١].

وقبل الانصراف إلى تحقيق هذه المسألة، وهو الأمر الذي سيبطل الكثير من استنتاجات المستشرقين، نود التنبيه على ما يلي:

ا - التناقض البين بين رأي وات الذي أثبتناه أولاً وبين رأيه الثاني، بل التناقض الوارد في الرأي الأول نفسه حيث جاء بتفسير يبطل الروايات الكثيرة التي تؤكد مساومات المشركين للنبي - ﷺ - ولكنه لم يثبت عليه، بل أبطله بتقريره تلك المساومات أثناء استرساله في معالجة الموضوع، وقد قرر حينها خضوع النبي لضغوط المشركين من أجل تحقيق مصالح اقتصادية لا توجد إلا في ذهنه هو[٢]. ولا بد أن نؤكد هنا أن إبطاله لتلك الروايات كان يهدف إلى تأكيد نتيجة مهمة بالنسبة إليه، وهي أن النبي - ﷺ - قد بلغ في تأملاته درجة الفيلسوف، بل الأصح أنه قد جعله يعمل بمنهج عالم لاهوتي مسيحي لا يقرر عقيدة إلا بعد أن يعرضها على مبادئ العقل، ويحقق لها التناسق الداخلي والخارجي. ورغم أن الإيحاء بهذا الأمر يناقض ما قرره هو نفسه - وجمهور المستشرقين - من عدم حصول النبي إلا على علم يسير باليهودية والمسيحية، إلا أن تحقيق هذه النتيجة لغرض أساسي بالنسبة إليه قد دفعه إلى تبني تفسيره. أما هذا الغرض فهو القول بأن الإسلام ليس إلا مجرد تراكمات لعناصر حادثة عن التأمل العقلي - الخاضع لظروف البيئة - في المعلومات الدينية التي استقاها من اليهود والنصارى.

ومن الواضح أن إبطال الروايات كان شرطًا ضروريًا للوصول إلى هذا الهدف؛ لأن هذه الروايات تحدد الإطار الذي يجب أن يتحرك فيه التفسير، وخصوصًا إمكان استخدامها في إبطال قصة الغرانيق ذاتها. ولذلك كان من الضروري التخلص منها من أجل الابتعاد عن التناقض الحاصل بين تأكيد روايات أخرى عدم خضوع النبي - ﷺ -

---

١ - mahomet prophete et H . d'Etat - p 25 .

٢ - انظر / محمد في مكة: ص ١٧٦ . . .

لتلك المساومات، وبين قصة الغرانيق. ومن الأمثلة الواضحة على إمكان وقوع هذا التناقض ما كتبه أحد صغار المستشرقين غير منتبه إلى تناقضه، وإلى تضييع ما كتبه لغرض بحث المستشرقين لهذه المسألة، قال مونتران : « وقد قدم القرشيون عروضًا للصلح، إذ قدروا أن توحيده غير المحدد المعالم يستطيع أن يتماشى مع آلهتهم، وبهذا يجهضون إصلاحه، ولكن محمداً رفض هذه العروض رغم بعض الآيات التي تذكر آلهة المكيين وتعتبرها وسائط لدى الله »[١] .

ب - التعسف الشديد في استعمال النصوص عند بلاشير، إذ لا توجد أية علاقة فعلية بين ما ورد في سورة (عبس) ووضوح التوحيد الإسلامي، وكل ما فيها هو تعليم النبي - ﷺ - ضرورة تقديم روابط الدين على غيرها من الروابط حتى ولو كانت روابط دعوية. بل إن في هذه الآيات دليل يبطل ما ذهب إليه المستشرقون، حيث ورد فيها النص على وجوب عدم اعتبار آراء الكفرة مطلقًا، وهو ما ذهب إلى عكسه بلاشير عند استخدامه لها.

والحقيقة التي لا مراء فيها أن لقصة الغرانيق أصولاً في المصادر الإسلامية التي فتحت للمستشرقين استنتاج ما استنتجوه دون بحث في مدى صدقها. ومن الذين جعلوا لها أصلاً في الواقع الإمام الطبري في معرض تفسيره لقوله تعالى : ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾** ﴾ [الحج : ٥٢] ، قال : « قيل : إن السبب الذي من أجله أنزلت هذه الآية على رسول الله - ﷺ - أن الشيطان كان ألقى على لسانه في بعض ما يتلوه . . . ما لم ينزله عليه، فاشتد ذلك على رسول الله - ﷺ - واغتم به، فسلاه الله مما به من ذلك بهذه الآية »[٢] . وقد أورد رحمه الله عدداً من الروايات التي تؤكد أن النبي - ﷺ - كان يرغب في استرضاء قومه، فلما ابتدأ يتلو

١- l'Expansion musulmane - p 77 .

٢ - جامع البيان: مج ٩ - ج ١٧ - ص ١٧٤ .

سورة النجم ألقى الشيطان على لسانه قوله: (تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهم ترتجى)، وذلك بعد قوله تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّىٰ ۝١٩ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَىٰ ۝٢٠ ﴾ [النجم: ١٩، ٢٠]، فسلا بذلك المشركون، ولم يعلم النبي - ﷺ - بذلك إلا بعد انصرافه، فلما علم اغتم لذلك حتى نزلت آية سورة الحج تعزيه [١].

ويتبين من جمع الإمام الطبري لروايات مختلفة في الموضوع تصديقه للأحداث التي نقلتها، ولذلك استعملها في تفسيره، كما استخدمها في ترجيح دلالة كلمة (تمنى) الواردة في سورة الحج على القراءة أو التحديث، بدل أن تكون بمعنى: ما حدثته به نفسه من محبة مقاربة قومه في ذكر آلهتهم ببعض ما يحبون. وقد أكد ذلك بتفسيره لقوله تعالى في سورة الحج (فينسخ) ثم لقوله تعالى: ﴿ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ۝٥٣ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٤ ﴾ [الحج: ٥٣، ٥٤]، قال: «كي يجعل الله ما يلقي الشيطان في أمنية نبيه من الباطل، كقول النبي - ﷺ -: تلك الغرانيق العلا ... اختباراً يختبره الذين في قلوبهم مرض من النفاق» [٢].

ولم يكن الإمام ابن جرير العالم المسلم الوحيد الذي تقبل هذه الروايات، فإننا نجدها عند عالم بأسباب النزول كالواحدي الذي أوردها عند ذكره لسبب نزول قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ ... ﴾ [الحج: ٥٢] [٣] كما نجد تقبلاً جزئيًا لها عند الباقلاني، قال: «وهذا الخبر من الآحاد، مضطرب الرواية، مختلف الألفاظ، غير أنها قصة مشهورة. وهذا اللفظ قد حكي فيجوز أن يكون قد سمع من النبي - ﷺ - فأما القطع على أنه سمع منه فلا سبيل إليه» [٤]. وقد جوز الباقلاني

---

١ - انظر / المرجع السابق: ص ١٧٤ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٧٨ .

٣ - انظر / أسباب النزول: ص ٢٥٨ .

٤ - نكت الانتصار: ص ٣٠٧ .

أن تكون الجملتان المعنيتان قرآنًا « منزلاً، على وجه التعيير؛ لأنهم جعلوا للملائكة بنات الله . . . فعيرهم الله تعالى بذلك . . . ثم نسخ ذلك ورفع تلاوته » [١] .

وقد تقبل الإمام الزمخشري قصة الغرانيق، واستعملها في تفسير آية سورة الحج التي سبق ذكرها، قال : « والسبب في نزول هذه الآية أن رسول الله -ﷺ- لما أعرض عنه قومه . . . ولم يشايعوه على ما جاء به، تمنى لفرط ضجره من إعراضهم، ولحرصه وتهالكه على إسلامهم أن لا ينزل عليه ما ينفرهم، لعله يتخذ ذلك طريقًا إلى استمالتهم . . . فاستمر به ما تمناه حتى نزلت عليه سورة (والنجم) وهو في نادي قومه، وذلك التمني في نفسه، فأخذ يقرأها فلما بلغ قوله : ﴿ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾ ﴾ [النجم: ٢٠] ألقى الشيطان في أمنيته التي تمناها، أي وسوس إليه بما شيعها به فسبق لسانه، على سبيل السهو والغلط، إلى أن قال: تلك الغرانيق العلا . . . ولم يفطن له حتى أدركته العصمة فتنبه عليه. وقيل : نبهه جبريل عليه السلام. أو تكلم الشيطان بذلك فأسمعه الناس، فلما سجد في آخرها سجد معه جميع من في الناس، وطابت نفوسهم. وكان تمكين الشيطان من ذلك محنة من الله وابتلاء، زاد المنافقين به شكًا . . . والمؤمنون نورًا وإيقانًا » [٢] .

ونقل الإمام البغوي في تفسيره قصة الغرانيق عن ابن عباس ومحمد بن كعب القرظي، وصححها، وأجاب عن إشكالياتها، وخصوصًا إشكالية قراءة النبي -ﷺ- شيئًا غير القرآن مع توافر العصمة له. وقد نقل اختلاف أجوبة العلماء في ذلك، فقيل: « إن الرسول لم يقرأ، ولكن الشيطان ذكر ذلك على لسانه . . . والأكثرون قالوا : جرى ذلك على لسانه بإلقاء الشيطان، على سبيل السهو والنسيان، ولم يلبث أن نبهه الله عليه . . . وكان ذلك فتنة ومحنة من الله تعالى، والله تعالى يمتحن عباده

---

١ - المرجع السابق .

٢ - الكشاف عن حقائق التنزيل: ٣/ ٣٧ .

بما يشاء »[١] . وصحح الروايات نفسها القاضي عياض - على عكس ما يدعيه شوقي أبو خليل نقلاً عن صاحب الإبريز أحمد بن المبارك[٢]- في الشفاء[٣] .

ورغم تقبل هؤلاء العلماء الأفاضل لما نقلته هذه الروايات، فإن النظر في هذه المسألة يؤدي إلى الحكم ببطلانها، وأدلة ذلك كثيرة ومتنوعة، وسنذكر منها الدليل العقدي والتاريخي :

١ - **الأدلة العقدية** : وهي تقرير القرآن عدم وجود سلطة للشيطان على الوحي، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ **هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾** ﴾ [**الشعراء**: ٢٢١، ٢٢٢] ، وقوله تعالى : ﴿ **وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ** ﴾ [**الأعراف**: ٢٠٠] ، ومن أقوى الأدلة في هذا الباب ما ورد في سورة النجم نفسها، حيث نص الله تعالى عصمة الوحي في قوله تعالى : ﴿ **مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾** ﴾ [**النجم**: ٢] ، ولو أنه قرأ عقيب هذه الآية قوله : تلك الغرانيق العلا . . . لكان قد ظهر كذب الله تعالى في الحال[٤] .

٢ - **الأدلة التاريخية** : تعتبر الأدلة التاريخية أقوى ما يمكن الاستدلال به على بطلان قصة الغرانيق ؛ وذلك لأننا نستطيع استخدامها في إيجاد تفسير مقبول - عقديا وعلميا - لبعض الآيات القرآنية التي كان العجز عن تفسيرها تفسيراً مناسبًا سببًا في قول عدد من علمائنا بصحة القصة . كما أن الأدلة التاريخية نفسها هي التي ستثبت لنا أن مناهج المستشرقين لم تكن علمية، وأن اطلاعهم على المادة العلمية المتوافرة في الموضوع كان بسيطًا، وأن آراءهم ليست أكثر من قلب - بأتم معنى الكلمة - للحقائق، ونقصد بالقلب هنا أنه كان على هؤلاء المستشرقين أن يؤكدوا وضوح التوحيد النبوي منذ البداية لا العكس، وعدم خضوع النبي - ﷺ - للمساومات لا العكس .

---

١ - معالم التنزيل : ٣/ ٢٤٧ .

٢ - انظر / الإسلام في قفص الاتهام : ص ٨٥

٣ - انظر / تفسير ابن كثير : ٣ / ٢٤٠ .

٤ - انظر/ مفاتيح الغيب، الرازي : مج١٢ - ج ٢٣ - ص ٤٤ . وانظر/ عصمة الأنبياء، الرازي : ص ١٢١ .

وتتأسس حقيقة وعي النبي - ﷺ - الكامل بكل حدود الدين الذي كان يدعو إليه بما نعلمه يقينًا من دعوته قومه إلى التوحيد، واجتهاده في التبليغ، حتى أنه كان يحادثهم في الشوارع، ويأتيهم في مجالسهم أملاً في إسلامهم. وما ورد في سورة (عبس) يعتبر أحد الأدلة على هذا، إذ إنه يبين درجة تمسك النبي - ﷺ - بحدود دعوته، ولذلك كان يطمع في إسلام كبراء قومه باعتبار ذلك بابا لإسلام العامة.

كما تتأسس الحقيقة التي سبق التنويه بها على ما نعلمه من عدم صدور المساومات التي تقترح تنازلات متبادلة عن النبي، بل إن المصادر تجمع على أن ذلك كان مسلك القرشيين الذين سعوا سعيًا حثيثًا إلى إقناعه بوجوب بالتخلي عن عناصر معينة في دعوته، وقد رفض النبي - ﷺ - كل العروض التي قدمت له، والتي كان بإمكانها أن تحقق له إيمانهم بما يدعو إليه بعد تخليصه مما لا يرضيهم، إضافة إلى السيادة عليهم.

ونستطيع أن نعتبر محاولة المشركين منع النبي - ﷺ - من التعرض لآلهتهم بدءًا لمرحلة المساومات، بل دليلاً على امتناع سابق للنبي - ﷺ - عن الاستجابة لهم. وقد ذكر الإمام ابن إسحاق ما يفيد هذا فقال: « فلما رأت قريش أن رسول الله - ﷺ - (لا يعتبهم من شيء) . . . مشى رجال من أشراف قريش إلى أبي طالب . . . فشكوا إليه حال ابن أخيه وسبه لآلهتهم، وتضليل آبائهم . . . فردهم أبو طالب ردًا رفيقًا »[1]. وقد عرضت قريش في هذه المرحلة على أبي طالب مبادلة عمارة بن الوليد بالنبي - ﷺ - فرفض أبو طالب، وطلب من ابن أخيه أن يكف عن سبِّ آلهة قومه، ولكنه لم ينته، بل ظل على ما كان عليه، وظل عمه يحميه[2].

وتفيدنا السيرة أن عجز المشركين عن إقناع النبي - ﷺ - بالتوقف عن دعوته، أو عن قسم منها على الأصح، وهو المتعلق بالحط من شأن الشرك والمشركين هو سبب انتقال قريش إلى درجة أعلى في حربها للإسلام، حيث اتخذت العنف منهجًا. ولم تتوقف قريش بالموازاة مع هذا الإجراء عن مساومة النبي، ومن ذلك ما أورده ابن

١ - سيرة ابن هشام: ٢ / ٩٩، ١٠٠ .

٢ - انظر / المرجع السابق: ص ١٠٣ .

إسحاق من أمر عتبة بن ربيعة عندما قال لقومه : « ألا أقوم إلى محمد فأكلمه، وأعرض عليه أموراً لعله يقبلها فنعطيه أيها شاء ويكفّ عنا ؟ . . . فقالوا : بلى يا أبا الوليد . . . فقام إليه عتبة . . . فقال : يا ابن أخي، إنك منا حيث علمت من السلطة في العشيرة، والمكان في النسب، وإنك أتيت قومك بأمر عظيم . . . فاسمع مني أعرض عليك أموراً . . . فقال له رسول الله -ﷺ- : قل يا أبا الوليد أسمع، قال : يا ابن أخي، إن كنت تريد بما جئت به مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً، وإن كنت تريد به شرفًا سودناك علينا حتى لا نقطع أمرًا دونك، وإن كنت تريد به مُلكًا ملّكناك علينا، وإن كان هذا الذي يأتيك رئيًا تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك الطب حتى نبرئك منه . . . »[1] . ويدل رد النبي -ﷺ- على رفضه القاطع لعرض قريش، وقناعته التامة بما كان يدعو إليه، وإن في استخدامه للقرآن الكريم في جوابه لأكبر الشواهد على ثقته في الوحي، قال النبي -ﷺ- : « أقد فرغت يا أبا الوليد ؟ قال : نعم، قال : فاسمع مني، قال : أفعل، فقال : ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝٢ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ۝٤ وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا﴾ [**فصلت** : ١ - ١٠] »[2] .

كما يدل على ذلك عدم توقف المشركين عن مفاوضة النبي -ﷺ- ليتنازل عن بعض ملامح دعوته . وقد أوردت لنا المصادر التاريخية ردوده التي تؤكد ما ذهبنا إليه، فقد قال لهم مرة بعد أن حاولوا إغراءه، ثم طلبهم المعجزة الحسية : « ما بهذا بعثت إليكم، إنما جئتكم من الله بما بعثني به، وقد بلغتكم ما أرسلت به إليكم، فإن تقبلوه مني فهو حظكم في الدنيا والآخرة، وإن تردوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم »[3] . ونزلت سورة (الكافرون) ردًا على قول الأسود بن

١ - المرجع السابق : ص ١٣٠، ١٣١ .

١ - المرجع السابق : ص ١٣١ .

٣ - المرجع السابق : ص ١٣٣ .

عبد المطلب والوليد بن المغيرة والعاص بن وائل . . . وغيرهم : « يا محمد ، هلم فلنعبد ما تعبد ، وتعبد ما نعبد ، فنشترك نحن وأنت في الأمر . . . »[1] . فقال تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (١) لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (٢) وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٣) وَلا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ (٤) وَلا أَنتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٥) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (٦) ﴾ [الكافرون : ١ - ٦] .

وقد أكد الوحي القرآني وجود هذه المساومات ، وعمل على تقوية جانب الرسول - ﷺ - حتى لا يضعف أمام الإغراءات ، فقال تعالى رداً على طلب المشركين إبعاد الضعفاء من صفوف المسلمين : ﴿ وَلا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ (٥٢) ﴾ [الأنعام : ٥٢] . وقال تعالى رداً على طلبهم التشارك في العبادة : ﴿ قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ قُل لاَّ أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (٥٦) قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (٥٧) ﴾ [الأنعام : ٥٦ - ٥٧] .

وفي إطار البحث التاريخي السابق لا بد أن نشير إلى شيئين :

أ- أن النبي - ﷺ - لم يكن عابداً للأصنام في مرحلة ما قبل البعثة ، فلماذا يتحول إلى تعظيمها بعد أن أنعم الله عليه بالاطمئنان إلى فكرته القديمة حول فراغ عبادة الأصنام ، وبعد مرور ثلاث سنوات قضاها في تجربة الاتصال بالملأ الأعلى ، وبعد سنوات من بدء دعوته ؟

ب - أن رواية الغرانيق لم تنقل بطريق صحيح ، ولذلك أجمع علماء الحديث على تضعيفها ، فقال الإمام ابن كثير : « قد ذكر كثير من المفسرين ها هنا قصة الغرانيق . . . ولكنها من طرق مرسلة ، ولم أرها مسندة من وجه صحيح . والله أعلم »[2] . وقال

١ - المرجع السابق : ص ٢٠٨ .

٢ - تفسير ابن كثير : ٣/ ٢٣٩ .

بعد إيراده لروايات الإمام الطبري وابن أبي حاتم : « وقد ذكرها محمد بن إسحاق في السيرة بنحو من هذا، وكلها مرسلات ومنقطعات. والله أعلم »[١]. وقال الإمام ابن حزم : « وأما الحديث الذي فيه : وأنهن الغرانيق العلا . . . فكذب بحت موضوع، لأنه لم يصح قط من طريق النقل، ولا معنى للاشتغال به إذ وضع الكذب لا يعجز عنه أحد »[٢].

والحقيقة أن هناك طريق متصل وردت به هذه القصة، وهو عند الطبراني والبزار، قال : « حدثنا يوسف بن حماد، حدثنا أمية بن خالد، حدثنا شعبة، عن أبي بشر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس فيما أحسب - أشك في الحديث - أن النبي - ﷺ - كان بمكة فقرأ سورة (النجم) حتى انتهى إلى ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ ﴾ [**النجم** : ١٩] فجرى على لسانه : تلك الغرانيق العلا . . . قال : فسمع ذلك مشركو مكة فسُرُّوا بذلك، فاشتد على رسول الله - ﷺ - فأنزل الله تبارك وتعالى : ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ** .. ﴾ [**الحج** : ٥٢][٣]. وقال البزار : « لا نعلمه يروى بإسناد متصل يجوز ذكره إلا بهذا الإسناد، وأمية بن خالد : ثقة مشهور »[٤]. وقال الهيثمي : « ورجالهما رجال الصحيح، إلا أن الطبراني قال : لا أعلمه إلا عن ابن عباس »[٥]. ولكن هذا الطريق لا يصح حدوث العلم عنه، لأنه شاذ « فقد روى البخاري في صحيحه أن النبي - ﷺ - قرأ سورة النجم . . . وليس فيه حديث الغرانيق »[٦].

وفي ضوء الأدلة السابقة يستحيل على (عاقل) أن يتصور تدخل الشيطان في الوحي، أو صدور ما يفيد تعظيم الشرك عن النبي - ﷺ -، بل إن جميع الأدلة التاريخية تؤدي إلى تأكيد علمه عليه الصلاة والسلام بما كان يدعو إليه، وعدم تنازله

١ - المرجع السابق : ص ٢٤٠ .

٢ - الفصل : ٤ / ٢٣ .

٣ - كشف الأستار عن زوائد البزار، الهيثمي : ٣ / ٧٢ .

٤ - المرجع السابق : ص ٧٢ .

٥ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الهيثمي : ٧ / ١١٥ .

٦ - مفاتيح الغيب، الرازي : مج ١٢ - ج ٢٣ - ص ٤٤ .

عن شيء منه رغم مضايقات وإغراءات ومساومات المشركين. وقد وجد هؤلاء في تعلق النبي -ﷺ- الشديد بدعوتهم إلى الدخول في الإسلام، وخوفه عليهم، وسعيه إليهم في مجالسهم من أجل إقناعهم، الفرصة مواتية ليجعلوا تلك المساومات تثمر اتفاقًا تنازل النبي -ﷺ- بموجبه بعض التنازل، فألفوا جملتين تعظمان معبوداتهم، وحشروهما في سورة (النجم). وقد كان هذا الإجراء هو الأصل الذي نشأت عنه قصة الغرانيق، وقد اكتسبت بعد ذلك هذه القصة المبتدعة مرجعيتها التاريخية لما استخدمها المفسرون في تأويل ما ورد في القرآن الكريم من ذكر لميل النبي -ﷺ- إلى الاستماع إلى المشركين فيما يدعونه إليه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَإِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذًا لَّاتَّخَذُوكَ خَلِيلاً** ﴿٧٣﴾ ﴾ [**الإسراء**: ٧٣].

ب - ملامح الدعوة في العهد المدني:

شكلت النقلات العقدية والتشريعية والسياسية التي شهدها الوحي بعد هجرة النبي -ﷺ- إلى يثرب، مجالات واسعة للتنظير الاستشراقي الذي كان يبحث عن أدلة يؤكد بها نظريته حول تطور مفهوم ومضمون النبوة الإسلامية، بقدر تأثير المحيط الديني والاجتماعي في وعي النبي -ﷺ- برسالته.

وقد أدى توافر الكثير من المواد العلمية التي ظن المستشرقون أن بإمكانهم استخدامها بسهولة في تأكيد الارتباط الذي ذكرناه إلى نوع من التلهف، الذي تولد عنه تسرع شديد في عقد صلات التأثير بين عناصر محيط الدعوة وبين محتوى الوحي، فجاءت معظم المباحث التي عقدوها لهذه الموضوعات غير مؤسسة تأسيسًا علميًا سليمًا، سواء من حيث التنظير أم الاستدلال. وهذا أمر مؤكد يلاحظه كل دارس متمعن في إنتاج المستشرقين المعاصرين عن هذه المرحلة، ولعل من أبرز ما يدل عليه فصلهم التام - في معظم الأحوال - بين المرحلة المدنية والمرحلة المكية، بل إن الأمر تعدى الفصل بين المرحلتين إلى الإغفال التام لكثير مما أسس له الوحي القرآني طيلة عشر سنوات كاملة هي عمره في مكة، وقد نتج عن ذلك استبعادهم لأهم العناصر التي تفسر تفسيرًا علميًا منسجمًا التغير الحادث في الوحي المدني.

ونظرًا لعرضنا للكثير من مباحث السيرة في الفصول السابقة، فسنتوقف في هذا المبحث عند ثلاث نقاط تعتبر محاور التنظير الاستشراقي المعاصر للنبوة وسيرة نبينا عليه الصلاة والسلام، وهي: علاقة النبي -ﷺ- باليهود، والجهاد في الإسلام، وعالمية الرسالة الإسلامية.

١ - علاقة النبي - ﷺ - باليهود في المدينة :

سبق لنا عرض وتقويم نظرية المستشرقين في قلة علم النبي -ﷺ- بمحتوى رسالته، وهو الأمر الذي أدى إلى قولهم بضبابية النظرة الدينية الإسلامية إلى الدين والكون في المرحلة المكية. ونقلنا تفسيرهم لذلك وهو عدم تعلم النبي -ﷺ- عن اليهود والنصارى تعلمًا مباشرًا أو قراءته من كتبهم، واكتفاؤه بتحصيل ذلك بطريق شفهي.

وقد شهد انتقال النبي -ﷺ- إلى المدينة، حيث التقى باليهود وحاورهم تنبهه إلى قلة علمه بكثير من الموضوعات العقدية وقصص الأنبياء، ولذلك سعى إلى إكمال تعلمه عنهم. وقد تبنى جمهور المستشرقين هذا الرأي دون أن يسعى أحدهم إلى بيان كيفية ووسائل وأدلة هذا التعلم المزعوم. وإننا نجد في مناهج المستشرقين - كما سبق التنبيه إلى ذلك، وكما سيأتي تفصيله - عمومًا تفسيرًا لهذا الإجراء، حيث تعودوا على الربط النظري بين الموضوعات ربطًا يوافق رغباتهم في تشويه صورة النبي الخاتم، ولكنهم - في الغالب الأعم - لم يكونوا يشغلون أنفسهم كثيرًا بتحليل القضايا أو بالبحث عن الأدلة، وذلك لمخالفتها - نظرًا لطابعها الموضوعي - لأهوائهم الذاتية.

ومن أحسن الأمثلة على ما وصفناه ما ذهبت إليه دائرة المعارف الإسلامية، حين قررت جهل النبي -ﷺ- بقصة إبراهيم عليه السلام وبنيه في الفترة المكية، والإيحاء بأنه قد اكتسب علمًا صحيحًا بالموضوع لما اتصل باليهود، قال (فنسنك)[1] : « ويظهر

١ -(١٨٨٢ - ١٩٣٩م) ألماني، أستاذ العربية في جامعة ليدن. من أكبر أعماله وضع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الشريف. المستشرقون: ٢/ ٣١٩ .

أن محمدًا كان أول الأمر يعتبر يعقوب ابنًا لإبراهيم، فعندما زفت البشرى لسارة يقول: ﴿ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴿٧١﴾ ﴾ [هود: ٧١] (١). وقد استفاد المستشرقون هذا المعنى بمجرد معرفتهم أن ما ورد في الآية السابقة يوجد في سورة هود المكية، وأن النص على أن يعقوب حفيد لإبراهيم عليه السلام قد ورد في سورة البقرة المدنية، وهو قوله تعالى: ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ ﴾[البقرة: ١٣٣]. ومن الواضح أنهم توقفوا عند الفرق الزمني بين الآيتين، فقرروا تصحيح النبي - ﷺ - لمعلوماته لما عرف قصة إبراهيم وبنيه من اليهود. وقد دفعتهم اللهفة التي وصفنا تأثيرها في عملهم إلى إغفال أن النبي - ﷺ - كان دائمًا يعتبر يعقوب حفيدًا لإبراهيم، ودليل ذلك توقفه على ذكر ابنين فقط له في سورة إبراهيم المكية، حيث قال تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٩﴾ ﴾ [إبراهيم: ٣٩] (٢).

وقد دفع انعدام الأدلة التي تثبت هذه النظرية الأب لامانس إلى أن يأتي بشيء عجيب - بكل المقاييس - من أجل التأسيس لها. وقد تمثل ذلك في زعمه بأن لقاء محمد - ﷺ - باليهود هو الذي نقل إليه صورة المسيح عليه السلام الحقيقية (٣). ولم يهتم بمناقضة هذا الزعم لتقريره الدائم أن النبي - ﷺ - قد عرف في مكة النصارى دون اليهود، وهو الأمر الذي استدل عليه بزعمه أنه كان يقصد بقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ ﴾ [النساء: ٤٤] النصارى فقط ما دام في مكة، وأنه لم يعرف أن القسم الثاني من أهل الكتاب هم اليهود إلا في المدينة، حيث تعلم عنهم قصة المسيح عليه السلام (٤).

---

١ - دائرة المعارف الإسلامية: ٢ / ١١١.

٢ - وانظر تعليق الأستاذ محمد عرفة على هذا الزعم الاستشراقي في المرجع السابق.

٣ - انظر / l'Islam croyances et institutions - p 30.

٤ - انظر / l'Arabie occidental avant l'Hegire - p 34.

ولم يكن كل هذا التناقض ليهم لامانس مادام يهدف به خلط كل مباحث الدراسات الإسلامية، وإلى تأكيد أن السبب في نص النبي - ﷺ - على تحريف كتب اليهود والنصارى هو ثقته فيما تلقاه في المدينة من علم، قال: « وبمناقشة اليهود . . . انتبه إلى عدم صحة معلوماته . . . فانتهى به إلى تأكيد سوء نية الكتبة، واتهمهم بإخفاء المعلومات عنه، ثم بعد ذلك بتحريف الكتب المقدسة »[١]. وقد جعل لامانس هنا النبي يصدق اليهود أعداء المسيحيين الألداء، كما جعل سبب نص النبي - ﷺ - على التحريف الواقع في كتب الديانات غير مؤسس تمامًا، ودليل ذلك أن رأيه كان من المفروض أن يؤدي به إلى اتهام النصارى فقط بالتحريف لا أن يحكم بذلك على اليهود أيضا، أليس هؤلاء هم الذين علموه قصة المسيح الحقيقية ؟

وقد جعل جمهور المستشرقين من التشابه الجزئي بين بعض التشريعات الإسلامية التي ظهرت في المدينة، وبين بعض سلوكات اليهود الدينية دليلاً قويًا على عمل النبي - ﷺ - على التقرب منهم واسترضائهم، فقال بروكلمان: « وهكذا حاول أن يكسبهم من طريق تكييف شعائر الإسلام بحيث تتفق وشعائرهم في بعض المناحي، فشرع صوم عاشوراء على غرار الصوم اليهودي في يوم الكفارة، وبينما كان المؤمنون في مكة لا يصلون إلا مرتين في اليوم أدخل في المدينة - على غرار اليهود أيضًا - صلاة ثالثة عند الظهر . . . كذلك جعل يوم الجمعة يوم صلاة عامة على غرار السبت اليهودي، ولكنه خالف اليهود حين سمح للمؤمنين بأن ينصرفوا في ذلك النهار إلى شؤونهم الدنيوية »[٢].

ورغم أن وات قد فسر إدراك النبي - ﷺ - للعلاقة بين ما جاء به وبين ما عند اليهود إلى المرحلة المكية، إلا أنه لم يتأخر عن تأكيد تأثير المدينة في بعض الشعائر الإسلامية فقال: « أدرك محمد منذ بداية رسالته التشابه الكائن بين الرسالة التي أوحي بها إليه وتعاليم اليهودية والمسيحية . . . وهكذا يكون لإقامة صلاة الجمعة

١- l'Islam croyances et institutions - p 31 .

٢- تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٤٦، ٤٧ .

أصل عبري »[١] . وقد استدل على صحة هذه الفكرة بما كتبه كايتاني، وبيكر، وتوراندراي . . . وغيرهم من المستشرقين الذين ذهبوا إلى أن مصعب بن عمير هو الذي أوحى بالفكرة للنبي -ﷺ- حين كان يقوم بالدعوة في المدينة ، فوافقه بشرط أن يبتعد عن اليوم الذي يقضيه اليهود في (إعداد السبت) . وقد أكد وات ما ذهب إليه أساتذته بقوله : « ويبدو أن محمداً نفسه لم يمارس يوم الصلاة هذا حتى الجمعة الأولى التي قضاها في المدينة »[٢] .

والملاحظ أن المخالفة الصريحة لما ورد في المصادر الإسلامية لم تقلق هذه التأكيدات الاستشراقية مادامت تستخدم في تبرير مزاعم التأثير اليهودي في الإسلام. ويكفينا لبيان تهافت هذه النظرية توضيح أن أدلتها لم تكن إلا مغالطات ، أو أن نشرح الأسباب الموضوعية الكامنة وراء ظهور بعض الشعائر الإسلامية في المدينة. وإن المنهج الأول يوضح لنا كذب بروكلمان على الحقائق التاريخية من أجل الاستدلال لآرائه، وذلك حين أكد أن المسلمين قد زادوا عدد صلواتهم في المدينة (واحدة) فأصبحوا يصلون ثلاث مرات. وهذا مخالف للواقع، حيث أن الصلاة قد فرضت في مكة، وكانت - وظلت - خمس صلوات. ولم يلحق التغيير إلا شيئًا واحداً فيها وهو زيادة عدد ركعات الصلوات الرباعية بالنسبة للمقيم[٣] . أما المنهج الثاني فيبين لنا أن صوم عاشوراء، وإن كان شعيرة يهودية بالأساس، إلا أن صيام النبي -ﷺ- لهذا اليوم لم يكن يهدف إلى استرضاء اليهود، بل بيان أحقيته بموسى - عليه السلام - منهم.

أما بالنسبة لصلاة الجمعة، فمن الواضح أن نظرية المستشرقين حولها هي مجرد استنتاجات مبنية على تأكيدهم لبعض عناصر كيفية تشريعها وزمانه، مع استبعادهم لبعض العناصر التي وردت في الموضوع والمصادر نفسها. بل إن ما أثبتته هذه النظرية يخالف ما جاءت به المصادر، ذلك أنهم لم يهتموا ببيان أن هناك رأيين يفسران اتخاذ

---

١ - محمد في المدينة: ص ٣٠٢ .

٢ - المرجع السابق .

٣ - انظر / صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة: مج١ - ج١ - ص ١١٥ . . .

الجمعة، أما أولهما فيؤكد اجتماع الأنصار لذلك تقليدًا لليهود، وأما الثاني فيقرر أنها قد شرعت قبل الهجرة، وأن النبي -ﷺ- هو من أمر مصعبًا بجمع المسلمين في المدينة للصلاة [١] .

والرأي الثاني أصوب؛ لأنه يجيب عن السر في مبادرة النبي -ﷺ- إلى إقامة صلاة الجمعة في أول أسبوع قضاه في المدينة . ولا يبطل هذا عدم إقامته لها في مكة؛ لأن ذلك يرجع إلى عدم قدرته على جمع المسلمين لها ما دام يعيش تحت سيادة المشركين . ويفسر هذا العامل مبادرته إلى أمر مصعب بإقامتها ما دام من الممكن إقامتها في المدينة . ولابد أن نؤكد هنا أن وات قد سلك منهج (العكس) - العزيز على لامانس - في بحثه لهذه المسألة، فبينما تخبرنا المصادر بأن النبي هو من أمر مصعبا بإقامة الجمعة، يجعل وات هذا الصحابي هو من يستشير النبي في أمرها فيوافقه . ولم يسلك وات هذا المسلك إلا لأنه يستجيب لرغبته في تأكيد التأثير اليهودي؛ ولذلك جعل النبي -ﷺ- ينصح صاحبه بضرورة الابتعاد عن (إعداد) اليهود لسبتهم رغم عدم وروده في المصادر، إضافة إلى عدم معقوليته بدليل أن يوم صلاة المسلمين كان اليوم الذي يعد فيه اليهود فعلاً لسبتهم، ولو أن ما قاله وات صحيح لابتعد المسلمون عن اختيار هذا اليوم .

ومن الأمور التي اتخذها جمهور المستشرقين دليلاً على سعي النبي -ﷺ- إلى استرضاء اليهود « توجهه في صلاته إلى بيت المقدس » [٢] . ويشكل ما ذهبوا إليه هنا دليلاً على ما أكدناه من أمر (تسرعهم) في إثبات تأثر النبوة الإسلامية بمحيطها الثقافي، وسقوطهم بالتالي تحت تأثير هذا (التلهف) في أخطاء علمية واضحة في كثير من تنظيراتهم، ومنها بحثهم لهذه المسألة التي تجاهلوا فيها أن النبي -ﷺ- كان يصلي إلى بيت المقدس وهو في مكة ذاتها . ومعنى هذا أنه لم يخضع في هذا التشريع لسعيه إلى التشبه باليهود، حيث لم تغير معاشرته لهم شيئًا من مسلكه السابق، حتى جاء الأمر الإلهي يشرع ضرورة مخالفة القبلة التي كان عليها .

---

١ - انظر / الروض الأنف، السهيلي : ٢ / ١٩٧ .

٢- l'Islam medieval - Von grunbaum - p 88 . et / l'Islam - D .Sourdel - p 13 .

ورغم أن وات قد خالف جمهور المستشرقين في المناهج التي اعتمدوها في تنظيرهم لهذا المبحث، حيث ظهر عليهم استبعاد تام للحقائق التاريخية، إلا أنه وافقهم في نتائجهم. وقد أدى به هذا إلى التصرف في المسألة فأثبت ما جاءت به المصادر جزئيا، وتحايل عليها في الوقت نفسه ليثبت ما قررته دائرة الاستشراق مادام أمر القبلة بالذات من الأمور التي استندت عليها بشكل أساسي في بناء نظريتها السابقة الذكر. قال وات: « وإذا كان محمد في الفترة المكية يصلي باتجاه القدس، فإن هذا لا يشير حتمًا إلى تأثير يهودي أو رغبة في تقليد اليهود . . . وفي النهاية فإن الذي يمكن أن يكون حدث هو أن محمداً اتخذ من القدس قبلة مجاراة لمسلمي المدينة، ويبدو أن ذلك صحيح »[1] . وبهذه الطريقة استطاع وات أن ينتهي إلى ما قرره جمهور المستشرقين، بل إن دورانه حول المسألة قد جعله يؤكد تأثير اليهود في النبي -ﷺ- وهو مقيم في مكة.

إضافة إلى ما سبق، فقد تميز وات عن غيره من المستشرقين بإبداع بعض الآراء التي لم تخطر على بال أحدهم، وهو الأمر الذي يدل على طول باعه في البحث العلمي، وعلى سعي حثيث للتشويه أو التشويش على كثير من الأصول الدينية والحقائق التاريخية الإسلامية. ولهذا وافق على نظرية سعي النبي -ﷺ- إلى التقرب من اليهود، وأضاف لها أغراضًا جديدة، ومنها تقدير النبي -ﷺ- للأبعاد السياسية لعلاقته معهم[2]، إضافة إلى معرفته بالتأثير الكبير لموقفهم من الإسلام على مستقبل الدعوة، إذ أدرك أن « كل الهيكل الذي تقوم عليه ديانته سيتهدم في حالة رفضه[3] .

إننا من الممكن أن نوافق على هذه الفكرة، ذلك أن إدراك النبي -ﷺ- ضرورة توفير الانسجام الديني والسياسي في المدينة يعتبر أوضح الحقائق التي من الممكن استخلاصها من السيرة في المرحلة المدنية الأولى. ويدل على ذلك عمله على نشر

١- محمد في المدينة: ص ٣٠٣.

٢- المرجع السابق: ص ٣٠٤.

٣- المرجع السابق: ص ٣٠٦.

الإيمان بدعوته بين أكبر عدد من المدنيين، وشروعه في وضع اللبنات المؤسسة للأمة الجديدة بعد وصوله إلى المدينة بأسابيع قليلة. وقد أصدر لهذا الغرض (عهد المدينة)، وهو ميثاق يحدد الحقوق والواجبات المفروضة على كل ساكن من سكانها، بما في ذلك اليهود الذين دخلوا في هذا العهد إما بشكل مباشر، وهي حالة حلفاء البطون العربية منهم، وإما بشكل مستقل في حالة القبائل اليهودية الكبرى [١] .

ولكن الشيء الذي لا يمكن أن يوافق عليه باحث هو ابتداع وات لزعم جديد، أضافه إلى مجموعة الأدلة التي استند عليها المستشرقون لتأكيد سعي النبي - ﷺ - إلى التقرب من اليهود. ويتمثل في الادعاء بأن النبي قد رضي من اليهود أن يبقوا على دينهم، كما تنازل عن اعتبارهم موضوعًا لدعوته بشرط الاعتراف به نبيًا للعرب. وقد كان وات مُصرًا على هذه الفكرة، فتبناها في (محمد في المدينة) حيث قال: « يحق لنا أن نعتقد أن محمدًا فكر بمنظمة دينية وسياسية تضمن شيئًا من الوحدة للأمة الإسلامية، دون أن يطلب من اليهود التخلي عن عقيدتهم أو أن يعترفوا به كنبي طُلب إليه أن يبلغهم رسالة إلهية. يتفق مثل هذا المشروع مع الفكرة العامة القائلة بأن كل نبي يرسل إلى أمة معينة، فيكون محمد قد أرسل للعرب. (وإننا) نجد في القرآن آية تدعو لتفاهم قائم فقط على التوحيد، وهي: ﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا** ﴾ [آل عمران: ٦٤] » [٢] وقد ردد الزعم نفسه في كتابه (محمد نبيًا ورجل دولة) حيث قال: « ولكن محمدًا كان يطمح إلى أكثر من التحالف. ومن المحتمل أنه خصص وقتًا طويلاً . . . في محاولة الحصول من اليهود على اعتراف بمهمته النبوية . . . وكان يهتم بقبوله، ولو جزئيًا، من اليهود . . . ويبدو أنه كان مستعدًا لقبول بقائهم على دينهم لو قبلوه نبيًا مساويًا لأنبيائهم » [٣] .

---

١ - انظر / دراسة في السيرة، د. عماد الدين خليل: ص ٣٢٣ . . . وفقه السيرة النبوية، محمد سعيد رمضان البوطي: ص ١٥٠ . . .

٢ - المرجع السابق: ص ٣٠٦ .

٣ - Mahomet prophete et H . d'Etat - p 88 .

وبغض النظر عن التعسف في الاستدلال بالآية التي ذكرها، فإنه كان يهدف إلى التأكيد على أن مبدأ التسامح الديني في الإسلام لم يكن إلا وسيلة أراد النبي - ﷺ - أن يستجلب بها اليهود مقابل رضاهم بنبوته. وقد تجشم وات من أجل ذلك مخالفة الحقيقة الدينية والتاريخية المتمثلة في سعي النبي - ﷺ - في كل حين إلى دعوتهم وجلبهم إلى الإسلام. والملاحظ أنه قد استخدم إنكاره المتعمد للحقيقة السابقة باعتبارها سلاحًا ذا حدين، إذ اعتمد عليها في التشويش على مبدأ التسامح الديني، ثم استخدمها باعتبارها مطية تؤدي إلى القول بأن عالمية الرسالة الإسلامية ليست أصلاً في الإسلام، بل مجرد إبداع ناشئ عن تطورات حاصلة في محيط الدعوة.

أما أمر إنكار أصولية عالمية الدعوة الإسلامية فحقيقة من حقائق فكر وات كما سنرى في حينه، وأما إنكاره مبدأ التسامح الديني للإسلام فيعتبر من أكبر التناقضات التي وقعت في عمله، فقد راح من جهة أولى يؤكد - وهو يتهم المستشرقين - أن إخراج النبي - ﷺ - لليهود لا يعود إلى كونهم يهودًا، بل إلى أسباب موضوعية، فقال: « ووجود بعض اليهود، على الأقل، باستمرار في المدينة حجة (ضد) آراء بعض العلماء الأوروبيين الذين يقولون بأن محمدًا اتبع في السنة الثانية للهجرة سياسة شديدة فطرد جميع اليهود من المدينة لا لسبب إلا لأنهم يهود، وأنه وضع هذه الإجراءات موضع التنفيذ بشدة متناهية، غير أنه لم يكن من عادة محمد اتباع سياسة قاسية بهذا الشكل، بل كانت نظراته معتدلة، (وهو) يحسب حساب المشاكل الرئيسة التي تؤثر في الحالة الراهنة والأهداف البعيدة التي يسعى إلى تحقيقها »[1]. وقد نقض وات هذا الرأي الصائب بعد ذلك عندما جعل النبي - ﷺ - يتراجع عن بعض القضايا التي تسامح فيها مع اليهود في بدء الدعوة، ومنها تحريم القرآن لبعض مأكولات اليهود لتحقيق رضاهم « حتى إذا ما قطع علاقاته مع اليهود، ينفي القرآن أن تكون هذه المحرمات جزءًا من الوحي الإلهي الذي نزل على اليهود، مشيرًا إلى أنها عقوبات لهم »[2].

١- محمد في المدينة: ص ٣٣١. وانظر / .Mahomet prophete et H . d'Etat - Watt - p 153

٢ - المرجع السابق: ص ٣٠٤.

ويجب علينا الآن أن نحاول الإجابة على بعض الأمور التي سببت الكثير من الدهشة لجمهور المستشرقين، فذهبوا يبحثون عن تأويلات غريبة لتفسيرها بعد أن غيبوا المواد العلمية التي كان يجب عليهم استخدامها. وتتمثل هذه الأمور في وجوب البحث عن السر في سعي النبي - ﷺ - إلى التقرب من اليهود، ثم السبب في تحوله إلى العداوة لهم، وهو الأمر الذي تولد عنه إخراجهم من المدينة، ثم قتالهم في كامل شبه الجزيرة العربية رغم أصولية مبدأ التسامح الديني في الإسلام:

١ - أما بالنسبة لسعي النبي - ﷺ - إلى التقرب من اليهود، فلا يعود إلى خضوعه فيه لظروف المحيط كما ذهب إلى ذلك جمهور المستشرقين، أو مساومته لليهود ليتمكن من تبرير دعوته إلى العرب كما نص على ذلك وات، أو من أجل تحقيق صمتهم عن النقائص الكثيرة « والفجوات المختلفة التي تكشف عنها علمه - أي النبي - بالعهد القديم، والتي كان قد تركها عارية في السور المكية » كما ذهب إلى ذلك بروكلمان [١]. إن السبب في هذا المسعى النبوي يتمثل في يقينه بأن الدين الذي جاء به دين عالمي، يتوجه إلى العرب كما يتوجه إلى أهل الأديان، وإلى كل البشر. ومن هذا المنطلق سعى إلى إقناع يهود المدينة بأنه خاتم الأنبياء الذي وصفته كتبهم، وتجشم في سبيل ذلك سخريتهم وتطاولهم، وأجاب عن كل أسئلتهم التي أرادوا أن يُعنِتوه بها عوض اتخاذها سبيلاً إلى تحصيل العلم.

وكان من الأدلة التي استخدمها - إضافة إلى الأدلة التي يشتركون فيها مع العرب - بيانه وحدة المصدر الذي نبعت منه نبوته والنبوات السابقة عليه، وتنبيههم إلى أدلة مبعثه في كتبهم نفسها، وبيان انتسابه - عرقًا ودعوةً - إلى إبراهيم عليه السلام كما هو حال جميع أنبيائهم، كما أوضح لهم التقاء رسالته مع ما حوته كتبهم من عقائد. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسة التي تفسر توسع الوحي في موضوعات لم تكن تحتاجها الدعوة في المرحلة المكية، ومعنى هذا كله أن اجتهاد النبي - ﷺ - في دعوة اليهود لم يستجب إلا لغرض واحد، وهو إحساسه العميق والمطلق بمسؤوليته باعتباره نبيًا مكلفًا بتبليغ رسالة ربه.

---

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٤٧، ٤٨.

ب - أما بالنسبة لتحالفاته مع اليهود، فإنها تستجيب لمنطق آخر - وإن دلت على الطابع الدعوي جزئيًا - هو منطق ضرورة إنشاء مجتمع متماسك، يقوم فيه كل فرد وجماعة بمسؤوليته تجاه المشتركين معه في المصير. وفي خضم الصراع المفتوح بين المسلمين والقرشيين ثم عامة المشركين العرب، لم يكن من الممكن للنبي - ﷺ - أن يترك مجموعات كاملة خارج إطار دولة المدينة، ومن هنا سعى إلى تحديد مسؤولية المسلمين تجاه اليهود، ومسؤولية هؤلاء اتجاه المدنيين.

ولا بد أن نؤكد هنا أن مبدأ الحرية الدينية الوارد في قوله تعالى: ﴿ **لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ** ﴾ [**البقرة**: ٢٥٦] كان حاضرًا أشد الحضور في هذه التحالفات، بحيث أوحى للنبي - ﷺ - بهذا المسلك الديني الذي ينسجم تمامًا مع الحقيقة الأزلية التي يعرف عقلاء العالم منها أن أمور العقيدة - بطبيعتها - خاضعة للاقتناع لا للغصب. وهذا أمر تميز به الإسلام، وطبقه النبي بنفسه مع اليهود - ثم النصارى - في أول مجتمع مسلم خروجًا إلى التاريخ. ومن المعروف أن النبي - ﷺ - لم يتنازل عنه تحت أي ظرف من الظروف، وهذا في غاية الدلالة على أن القرآن الكريم لم يحل شيئًا ثم يحرمه تبعًا لعداوة الإسلام لليهود كما يزعم وات، بل إن جميع المحرمات الخاصة باليهود قد ورد بيان حرمتها أو أسباب تحريم اليهود لها دفعة واحدة، ولم يتحول شيء من هذا النوع من الحل إلى الحرمة أو العكس في يوم من الأيام.

ج- أما الأمر الثالث الذي سنسعى إلى بيان حقيقته، فهو الأسباب التي دعت النبي - ﷺ - إلى التصعيد في موقفه من اليهود. ولا بد من الإشارة هنا إلى إجماع المستشرقين المعاصرين على رد ذلك إلى رفض اليهود الاستجابة لدعوته، فقال غرونباوم: « وقد أثر رفض مطالبه من طرف الجماعة اليهودية . . . في نفسه أثرًا بالغًا، وشكل صدمةً عنيفةً . . . وكان رد فعله على موقف اليهود هو تحويل قبلة المسلمين نحو الكعبة، التي أعلن حينذاك بأنها بنيت من طرف إبراهيم، وأنه كان أول المسلمين »(١). واعتبر جولدزيهر التغيير الذي أحدثه النبي - ﷺ - في دينه سببًا أساسيًا لتهجمه

١- l' Islam medieval - p 89. 90 .

عليهم، إذ كان يشعر وهو في مكة « أنه نبي يتمم برسالته سلسلة رسل التوراة . . . أما في المدينة فإنه يريد إصلاح دين إبراهيم، وإعادته إلى أصله بعد أن مسه التغيير والفساد »[١] . وقد ابتدع جولدزيهر فكرة تأثير عوامل خارجية في هذا المسلك النبوي، حيث كان « المرتدون من اليهود الذين كانوا يرغبون في جلب رضاه يقوون في نفسه اليقين بأن أصحاب الديانات القديمة قد حرفوا كتبهم »[٢] .

والملاحظ أن تحويل القبلة كان مظنة للكثير من الأخطاء العلمية - حتى لا تقول التشنيعات - التي وقع فيها المستشرقون كما كان امتحانًا لليهود والمنافقين زمان النبوة. وبيان خطأ النظرية الاستشراقية أنها وإن كانت صحيحةً في أساسها، إلا أن يأس النبي - ﷺ - من اليهود هو الذي جعل الإرادة الإلهية تنصرف إلى الاستجابة لرجاء نبيه، وهو الأمر الذي أكده القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ **وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ** (١٤٥) ﴾ [**البقرة** : ١٤٥][٣] ولكن لا يعني هذا أن سبب العداوة بين المسلمين واليهود يرجع إلى الأسباب الدينية التي ذكروها. وقد أوضحنا قبل قليل أن مبدأ التسامح الديني يعتبر أصلاً في الإسلام، وأن النبي - ﷺ - لم يطرحه في يوم من الأيام. ويدل على ذلك أنه قد أخرج قبائل اليهود من المدينة، ولكنه لم يتعرض لغيرهم من اليهود المحالفين للقبائل العربية بسوء. ووجه الدلالة هنا أنه لو كان سبب الصراع دينيًا لما سمح النبي - ﷺ - ليهودي بأن يساكنه، ولما سمح مسلم - بعده - ليهودي أو مسيحي أو مجوسي بأن يحيا في مجتمع إسلامي.

١- العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ١٢ .

٢ - السابق . وقد تبنى نظرته عدد من صغار المستشرقين. انظر / l'Expansion musulmane - Mantran - p 83 . et / les Religions - M. Pacault - p 25

٣ - وانظر / أسباب النزول، الواحدي: ص ٣٥ .

ومعنى هذا أننا يجب أن نبحث عن أسباب أخرى لتفسير الصراع بين النبي - ﷺ - وبين قبائل يهود المدينة . وقد لمح جمهور المستشرقين إلى كون أفعال النبي - ﷺ - كانت ردًا على مقابلة اليهود لدعوته بالسخرية والاحتقار [١] . ولكن القليل من المستشرقين فقط من بحث بجدية في عداوة اليهود للإسلام، ومن هؤلاء وات الذي قال : « إن اليهود عمومًا، بنقدهم الشفهي للوحي القرآني كانوا يحاولون نسف أسس الجماعة الإسلامية كلها، وكانوا أيضًا يقدمون مساندة سياسية لأعداء محمد، ولخصوم آخرين مثل المنافقين . ومن المؤكد أنه عند إمساك اليهود عن هذا الشكل من النشاط المعادي فإن محمدا قد سمح لهم بالعيش في المدينة دون تعرض لحيف » [٢] .

وإننا نرى في مسلك وات وبلاشير، وهما المستشرقان الوحيدان اللذان وقفا موقفًا علميًا مقبولاً في دراستهما لموضوع الصراع بين النبي - ﷺ - واليهود دليلاً جديدًا على عدم قدرة أي مستشرق - مهما كان - على التملص من الموقف المتعاطف مع اليهود . وبالفعل فقد خالف وات وبلاشير جمهور المستشرقين، حيث نصا على أن الموقف الديني كان سبب عداوة اليهود للنبي - ﷺ - لا العكس . وقدما المؤامرات التي تعرض لها الإسلام من طرف هؤلاء الخصوم باعتبارها سببًا أساسيًا للإجراءات التي اتخذها النبي - ﷺ - ضدهم، ومن هنا حكما بعدالة بعض هذه الإجراءات، وذلك مثل قتل كعب بن الأشراف الذي كان عدوًا لدودًا للجماعة الإسلامية [٣]، وقتل المسلمين - لا النبي - رجال بني قريظة [٤] . رغم كل هذا إلا أننا نلاحظ على عملهما كثيرًا من التهوين بالأسباب التي دفعت النبي - ﷺ - إلى تحديد مواقفه منهم . ومن هذا القبيل حكم بلاشير بعدم وضوح سبب إخراج بني قينقاع ، قال : « وبعد بدر حدثت واقعة جديدة قوَّت . . . من موقف المسلمين، فلسبب غير واضح - سخرية كما يبدو - عمد محمد إلى محاصرة بني قينقاع . . . وغادر هؤلاء الواحة بعد ثلاثة أيام، وبعد أن

---

١ - انظر / تاريخ الشعوب الإسلامية، بروكلمان: ص ٤٨ . . . و / . l'Islam - D . Sourdel - p 13

٢ - . Mahomet prophete et H. d'Etat - p 154

٣ - انظر / المرجع السابق: ص ١١٤ . و / . le problele de Mahomet - Blachere - p 107

٤- المرجع السابق: ص ١٥٢ .

تركوا بيوتهم وأسلحتهم ومتاعهم »[١] . وقال في سبب إخراج بني النضير : « وفي عام أحد نفسه هاجم محمد بني النضير الذين كانوا - كما يبدو - متواطئين مع القرشيين، ومعتلاً بعدم دفعهم لضريبة طارئة »[٢] . وقد وقف وات من هذين الحادثين موقفًا مطابقًا لموقف بلاشير[٣] .

والحقيقة أن موقف هذين المستشرقين يدل دلالة واضحة على نوع من الشك فيما قرراه من انعدام الأسباب الدينية للسياسة النبوية تجاه اليهود . ويدل على هذا الشك أن حكمهما بانعدام ذلك كان يوجب عليهما أن يبحثا عن الأسباب الموضوعية التي تفسر الإجراءات النبوية . ولقد كان هذا المسلك يفرض عليهما تصديق الروايات التاريخية التي عرضت للموضوع، لا التشكيك فيها والإنقاص من تأثير الأسباب التي ذكرتها .

وفي ضوء المنهج الموضوعي لا بد أن نعرف أن بني قينقاع كانوا أول اليهود إبداء للعداوة، وهم أول من لوح باستعمال القوة للقضاء على المسلمين، وقد تصرف النبي - ﷺ - بعد اعتدائهم على حرمة المرأة المسلمة وقتلهم الرجل المسلم الذي وقف يدافع عنها، بناء على معرفته اليقينية باستعدادهم للقتال، وقد اعتبر هذين الحادثين إعلانًا للعدوان، ولذلك بادر إلى حصارهم[٤] . ويجد إخراج بني النضير أسبابه العميقة في ازدياد مؤامرات اليهود على الإسلام، وعدم وفائهم بعهودهم مع النبي - ﷺ - حيث رفضوا دفع دية الحليفين اللذين قتلهما عمرة بن أمية خطأ بعد رجوعه من أسر عامر بن الطفيل، الذي أوقع بالمسلمين في واقعة بئر معونة[٥] .

١- le probleme de Mahomet - p 106 .

٢- المرجع السابق: ص ١٠٨ . ومن الواضح أن (الضريبة) التي تحدث عنها بلاشير مجرد تزيد، فلم يكن اليهود ولا غيرهم يدفعون أي شيء للنبي - ﷺ - وكل ما هنالك أن العهد الذي كان بينه وبينهم يفرض عليهم - كما يفرض على المسلمين - التشارك في أعباء محددة.

٣- انظر / Mahomet prophete et H . d'Etat - p 115 . et/ 131 .

٤- انظر / سيرة ابن هشام: ٣/ ٣١٤ .

٥- انظر / سيرة ابن كثير: ١/ ٦١٠ .

ولم تكن عداوة بني قريظة للإسلام خافية على المسلمين، ولكن هذا لم يكن سببًا لقتالهم، بل عملهم على التحالف مع أبناء عمومتهم من يهود خيبر، وخصوصًا بني النضير الذين حرضوا عددًا كبيرًا من قبائل العرب على قتال المسلمين. وقد وقعت خيانتهم فعلاً حين اتفقوا مع المشركين على فتح حصونهم لهم ليتمكنوا من مهاجمة المسلمين من خلفهم بعد يأس هؤلاء من عبور الخندق. ولولا لطف الله، وتدبير نعيم ابن مسعود الغطفاني لنفذوا ما اتفقوا عليه مع المشركين، ولاجتمع على المسلمين - في موقعة واحدة - كل أعدائهم في الجزيرة العربية [١].

٢ - القتال في الإسلام:

ينظر عدد كبير من المستشرقين إلى موضوع القتال في الإسلام باعتباره لازمة من لوازم بناء الدولة بعد انتقال النبي - ﷺ - إلى المدينة، حيث استعان به من أجل إحكام سلطته فيها، ثم الامتداد بحدود دولته إلى مناطق جديدة بواسطة إخضاعها لسلطان الدين الذي جاء به. ومعنى هذا أنهم نظروا إلى الجهاد نظرتهم إلى استعمال القوة في الدول الحديثة، أي باعتبارها رافدًا للسياسة، ولهذا فقد كان استخدام القوة في الإسلام بالنسبة لهم إحدى النقلات التي شهدها الإسلام في العهد المدني، حيث تحول النبي - ﷺ - من داعية إلى مشيد دولة.

ولا يعني هذا بالضرورة أن المستشرقين المعاصرين قد وقفوا من الأمر موقفًا متماثلاً، بل لقد انقسموا منه تبعا لميولهم، فجعله بلاشير ووات مثلا لازمة من لوازم المرحلة الجديدة دون أن يذهبا إلى اتهام النبي - ﷺ - بالظلم أو الاعتداء، أو تحوله إلى رجل سياسة، أو تحويل ممارسة السياسة له إلى ملك. وقد كتب وات في العلاقة بين دائرتي الدين والسياسة في نفس النبي - ﷺ - : « وكان الجانب الديني من الأحداث رئيسًا بالنسبة إليه حتى حين يكون مدركًا للجوانب السياسية، وكان هدفه الأسمى في ذلك الحين دعوة جميع العرب إلى الإسلام، ولا يمكن أن تكون الوحدة السياسية قد غابت عن تفكيره، ولكنها ظلت في المؤخرة » [٢].

---

١ - انظر/ المرجع السابق: ٢ / ٨ .

٢ - محمد في المدينة: ص ٦٠ .

ويقابل هذا القسم عدد من المستشرقين الذين ذهبوا إلى إبراز الطابع الوضيع - حسبهم - لغزوات النبي ، حيث لم يروا فيها إلا حركة قوم جياع احتاجوا إلى تحصيل القوت . وقد ذهب إلى هذا المؤرخون بصفة خاصة ، فقال به جوزيف داهموس - كما نقلنا عنه ذلك فيما سبق - وتبناه ديورانت فقال : « وهاجرت إلى المدينة مئتا أسرة من مكة ، فنشأت فيها من جراء هذه الهجرة مشكلة الحصول على ما يكفي أهلها من الطعام ، وحل محمد المشكلة كما يحلها كل الأقوام الجياع بالحصول على الطعام أنى وجد ، ومن ذلك أنه أمر أتباعه بالإغارة على القوافل المارة بالمدينة ، متبعًا في ذلك ما كانت تتبعه معظم القبائل العربية في ذلك الوقت » [٢] . وقد أضاف ديورانت إلى سطحية هذا التفسير المغرض ، والجاهل بالأسباب الدينية والدنيوية لحروب النبوية وأهدافها الربانية ، فكرة اعتداء المسلمين على قريش بالذات ، فزعم أن « كثرة الغزوات على القوافل هي التي روعت قريشًا ، ودفعتها إلى طلب الانتقام من محمد » [٣] .

وقد سبق ديورانت ، وجاء بعده عدد من المستشرقين الذين راحوا يعملون على إبراز الطابع العدواني للتحول الذي شهده الإسلام في المدينة ، ومن هؤلاء جولدزيهر الذي تدل كتاباته في الموضوع على تبنيه فكرة السعي الحثيث للنبي - ﷺ - في المرحلة الجديدة إلى استعمال القوة ، وتحوله - بدرجة كبيرة - إلى رجل سياسة وملك ، قال : « إنه في المدينة فقط ظهر الإسلام نظامًا له طابع خاص ، وله في الوقت نفسه صورة الهيئة المكافحة ، إنه في المدينة قامت طبول الحرب . . . وفي المدينة صار الرجل الذي كان بالأمس ضحية صابرة . . . والذي كان خاضعًا مسلمًا . . . ينظم أعمالاً حديثة ، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم ، ويضع القوانين لتنظيم الأموال والمواريث ، بعد أن كان زاهدا في المال وجمعه . نعم ، إنه استمر في التحدث عن باطل هذه الحياة . . . لكنه مع

١- قصة الحضارة : ١١ / ٣٤ .

٢ - المرجع السابق .

هذا أصبح يملي القوانين، ويضع الترتيب لأمور الدين العملية وأهم احتياجات الحياة الاجتماعية » [١] .

وقد ذهب ماكدونالد إلى تحليل موضوع الجهاد، ولاحظ أنه قد مر بمراحل متعددة، حيث تحول استعماله من وسيلة لرد العدوان إلى وسيلة لمهاجمة المشركين، ثم العالم أجمع. والحقيقة أن ملاحظة هذا المستشرق المبشر حول المراحل التي مر بها استعمال القتال في الإسلام في غاية الصواب، وكذلك إشارته إلى ارتباط استعمال النبي - ﷺ - للقوة بالتغيرات المحيطة بالدعوة. ولكنه مع هذا لم يستطع، كما لم يستطع غيره من المستشرقين، أن يفهم مدى ارتباط أي دعوة بمحيطها، وعدم دلالة ذلك بالضرورة على التطور في جانبه السلبي، أي ذلك الجانب الذي يفترض عدم وجود الفكرة أو الهدف في وعي النبي - ﷺ - إلا بعد أن تدفعه الظروف وما تحققه دعوته من مكاسب إلى التفكير فيه والاستعانة به.

وقد سبق لنا إيراد الكثير من النصوص التي تبين تبني الأب لامانس لفكرة تحول النبي - ﷺ - من داعية إلى ملك، وكل ما يفترض ذلك من بطش وسطوة وسعي إلى السيطرة على رقاب الناس وأموالهم. وكل هذا صريح في الدلالة على اعتباره حروب النبي - ﷺ - حروبا عدوانية غاشمة، سواء مع العرب أم مع اليهود، الذين راح يبرز شجاعتهم ونبلهم، وتعرضهم لظلم المسلمين وادعائهم عليهم. وقد اتهم كتب السيرة بتشويه صورة المنافقين، وخصوصًا حليف اليهود الأول عبد الله بن أبي بن سلول. وفي المقابل فقد راح يكيل صفات النقص للمسلمين، ويتهم الأنصار بالجبن حينما كانوا يواجهون بصدورهم سيوف اليهود والمشركين قاطبة. واتهم بعد ذلك العرب جميعا بالجبن بعد أن أصبحت المواجهة بين المسلمين وبين غيرهم من الأمم [٢] .

وقد جمع فلهاوزن بين فكرتي ماكدونالد ولامانس، فلوح بتحول الإسلام من الحرب الدفاعية إلى المبادأة بالحرب، وقرر التوجهات العدوانية للنفسية النبوية فقال :

---

١ - العقيدة والشريعة : ص ١١ .

٢ - انظر / ... l'Arabie occidental avant l'Hegire - p 74

« ولم يبق الإسلام على تسامحه - بعد بدر -، بل شرع في الأخذ بسياسة الإرهاب في داخل المدينة، وكانت إثارة مشكلة المنافقين علامة على هذا التحول . . . أما اليهود فقد حاول أن يظهرهم بمظهر المعتدين الناكثين للعهد، وفي غضون سنوات قليلة أخرج كل الجماعات اليهودية، أو قضى عليها في الواحات المحيطة . . . وقد التمس لذلك أسبابًا واهية »[١].

وقد كان بإمكاننا الرد على هذه المزاعم الاستشراقية بوساطة التنويه بعدم إكراه النبي - ﷺ - أحدًا على اعتناق الإسلام، وبمقارنة غزواته عليه الصلاة والسلام وحروب الفتوحات الإسلامية بالحروب اليهودية كما ترويها كتبهم، ومقارنتها بحروب النصارى كما تنقلها إلينا المصادر التاريخية. فنبرز بهذه الطريقة تسامح النبي - ﷺ - والمسلمين عمومًا في حروبهم، وتنزههم عن قتل الأطفال والشيوخ والنساء وغير المحاربين، وعدم تعمدهم التخريب ، وهذا في مقابل قضاء اليهود على كل مظاهر الحياة - وحتى مظاهر العمران - في الأقاليم التي دخلوها. وسنبرز بهذه الطريقة دموية تنصير شارلمان لقبائل الشمال، وفظاعة ما أحدثه المسيحيون الصليبيون في القدس وغيرها من مدن الإسلام[٢]. وبإمكاننا أن نعتمد على أوثق المصادر لنبين تمييز المسلمين بين طرق الدعوة إلى الدين باعتباره قناعة، وبين المغالبة باعتبارها حقيقة وجودية، ونبين إكراه المسيحيين الناس على اعتناق المسيحية[٣] . وبإمكاننا قبل كل شيء أن نحصي عشرات الملايين من القتلى، وتخريب آلاف المدن، وتشويه ما لا حصر له من الثقافات بفعل الحركة الاستعمارية الحديثة.

هذا منهج، ولكننا نفضل أن نكتب في موضوع الجهاد في الإسلام بشكل يبين تداخل أسباب وأهداف متعددة في تقرير هذه الحقيقة فيه، وهو التعدد الذي كان سببًا في اختلاط الأمر على الباحثين، فتبنى بعض المسلمين القول بدفاعية الحرب في

١- دراسة في السيرة، د. عماد الدين خليل: ص ٢٩ . نقلاً عن / الدولة العربية وسقوطها: ص ١٥ .

٢- انظر / ... Histoire du Judaisme - A . Chouraki - p 73

٣- انظر / عبقرية محمد، عباس محمود العقاد: ص ٣٤ . . الشيوعية والإنسانية، عباس محمود العقاد: ص ٢٧٧ . . .

الإسلام، وعدم سعيه بالتالي للتوسع على حساب القوى السياسية المخالفة له. وذهب المستشرقون إلى الزعم بوجود أسباب اقتصادية وراء حروب النبي عليه الصلاة والسلام والفتوحات الإسلامية.

وأول ملمح يوجب التنبيه إليه، هو أن الإسلام يعتمد في نظره إلى القتال نظرة إلهية، ونقصد بهذا أن المجاهد فيه ليس هو ذلك الشخص الذي يهدف إلى تحصيل امتداد في الأرض من أجل أن يحرز أموالها ويستعبد أهلها، بل إنه شاهد من شهودها على وجود الحق سبحانه وتعالى، وبيانه - بوساطة رسله - للحقيقة، وبالتالي فإن الأمر قد يصل بهذا الشاهد إلى أن يستشهد في سبيل الله، أي أن يجود بدمه لتتحقق هذه الشهادة.

ومن جهة ثانية، فإن الحكم على الناس بالنسبة للإسلام يعتمد على ثنائية الإيمان والكفر، وبهذا الاعتبار فإن الناس ينقسمون إلى شهود ومشهود عليهم. والمشهود عليهم هم أولئك البشر الذين تمت دعوتهم إلى الحق فلم يستجيبوا له، ومنهم من لا يكتفي بذلك، بل يعمل على منع الحق من الانتشار بوساطة إشهار السلاح في وجهه. وفي المنظور نفسه، فإن فعل القتل أو وقوعه على الإنسان ليس نهاية الأشياء، بل إن هناك عالمًا آخر ينال فيه الكفار عقابهم، ويجازى في شهداء الله بأحسن ما عملوا، يقول الله تعالى: ﴿**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ**﴾ [**آل عمران**: ١٦٩، ١٧٠]. ويفسر كل هذا فرضية الجهاد على المؤمنين، ووجوب قتل المحاربين ما داموا يمنعون الحق من الوصول إلى مخاطبة الناس، أو يهدفون إلى تحقيق العلو على المؤمنين. ولهذا قاتل النبي - ﷺ - والمسلمون قريشًا وقبائل العرب واليهود والعالم أجمع.

ولكن هل معنى هذا أن الحروب الإسلامية هي حروب دينية، إذا قصد من صفة (الدينية) فرض الإيمان على الناس؟

إن الهدف من الجهاد هو هدف ديني ولا شك، ولكن الأصول الدينية الإسلامية لم تبح لأحد من الناس فرض الإيمان بالقوة، ذلك أن هناك تناقضًا حقيقيًا بين

الإيمان - باعتباره فعلاً باطنيًا وقناعةً ذاتيةً - وبين مبدأ الغصب ذاته . وقد حكم عدد من علمائنا بنسخ الآيات التي تمنع الإكراه، وتقرر حرية التدين، مثل قوله تعالى في يونس: ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ** (٩٩) ﴾ [يونس: ٩٩] . ومثل قوله تعالى في الكهف : ﴿ **وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** ﴾ [الكهف: ٢٩] ، وخصوصًا الآية التي كانت موضوع بحث العلماء، وهي قوله تعالى في البقرة: ﴿ **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ** ﴾ [البقرة: ٢٥٦] . وكان الناسخ لها بالنسبة إليهم هو قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ** ﴾ [التوبة: ٧٣] .

ولكن النظر في آيات حرية التدين في الإسلام يرى أنها تدل دلالة واضحة على إحكامها، وأنه «لا موجب للقول بالنسخ؛ لأنه لا تعارض بين هذه الآية وبين الناسخ الذي ادعوه . . . فليس في النص أي تصريح أو تلميح إلى إكراه الناس على اعتناق الإسلام » [١] . وقد تبنى هذا الموقف الإمام الزمخشري والجصاص وابن كثير وغيرهم، وقال الإمام ابن تيمية في (رسالة القتال) : « جمهور السلف على أنها ليست منسوخة ولا مخصوصة بل مستمرة الحكم، وإنما النص عام فلا نُكره أحدًا على الدين، والقتال لمن حاربنا، فإن أسلم عصم ماله ودمه، وإن لم يكن من أهل القتال لا نقتله . ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله عليه الصلاة والسلام أكره أحدًا على الإسلام، ولا فائدة في إسلام مثل هذا، لكن من أسلم قبل منه ظاهر إسلامه » [٢] .

ومن أوضح الأدلة على عدم نسخ هذا الحكم أننا تتبعنا سيرة النبي - ﷺ - فوجدناه لم يعمد إلى غصب أحد على اعتناق ما يدعو إليه . وقد قرر الشيخ البوطي عدم قبوله عليه الصلاة والسلام من العرب إلا الإسلام أو السيف، واستشهد على غير ما ذهبنا إليه بقوله تعالى في براءة : ﴿ **بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ**

١ - آيات الجهاد في الإسلام، د. كامل سلامة الدقس: ص ٩٧ .

٢ - انظر / المرجع السابق: ص ٩٨ . نقلاً عن / السياسة الشرعية: ص ١٢٣ . ودلائل التوحيد، جمال الدين القاسمي: ص ٤٠٧ .

الْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾ فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ﴿٢﴾ وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣﴾ إِلاَّ الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾ فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾ ﴾ [التوبة: ١ - ٥] .

قال الشيخ البوطي : « اعلم أن المشركين كانوا إذ ذاك صنفين كما قال محمد بن إسحاق وغيره : أحدهما كان بينه وبين رسول الله - ﷺ - عهد إلى ما دون أربعة أشهر من الزمن ، فأمهل هذا الصنف إلى تمام المدة ، وثانيهما كان بينه وبين رسول الله - ﷺ - عهد مفتوح . . . فاقتصر به القرآن في سورة براءة على أربعة أشهر ، ثم هو بعد ذلك الحرب بينهم وبين المسلمين . . . وقيل - وهو رأي الكلبي - : إنما كانت الأشهر الأربعة مدة لمن كان بينه وبين رسول الله - ﷺ - عهد دون أربعة أشهر ، فأما من كان عهده أكثر من ذلك فقد أمر الله أن يتم عهده إلى مدته . . . والقول الأول أصح وأوجه ؛ (لأنه) ليس في سورة براءة شيء جديد على رأي الكلبي ، وإنما هو تأكيد للعهود القائمة »[1] .

والملاحظ أن الشيخ البوطي يعتمد في إنكاره لرأي الجمهور على عدم ورود شيء جديد في الآيات إذا اعتمدنا رأي الكلبي ، وهذا ما لا نسلمه له ، فمتى كان قدم الحكم دليلاً على عدم وجوب تأكيده أو تكراره ، وإن في القرآن الكريم من هذا النوع الشيء الكثير . ثم إن الآيات تحتوي حكمًا جديدًا ، كان بإمكان المشركين أن يفهموا منه وجوب قتالهم ، وهذا الحكم هو منعهم من الحج ما داموا على الشرك ، وقد كان هذا

١- فقه السيرة النبوية : ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

سببًا كافيًا لأن يوجه الله تعالى نبيه، وينبه المشركين إلى إقراره للعهود القائمة. ثم إن آيات سورة براءة موضوع البحث ليست من المتشابه في شيء، بل إن أسلوب إيرادها للأحكام في غاية الوضوح، فقد قسمت المشركين إلى قسمين: المعاهدين والمحاربين، ثم قسمت المعاهدين إلى قسمين: من كان عهده دون أربعة أشهر، ومن كان له عهد يتجاوز هذه المدة، وقد أمر الله تعالى بإتمام عهد كلا الفريقين إلى مدته.

وهكذا يتضح أن في الآيات دليل على وجود فعلي لكلا النوعين من العهود، وأنها تنص على عدم إكراه أحد على الإسلام، بل فقط على ضرورة قتال المناوئين والذين يكيدون للإسلام. ولهذا لم تغير هذه الآيات شيئًا من سلوك النبي في تعامله مع العرب، فلم يكره أحد منهم - كما قررنا من قبل - على الدخول في دينه.

والنتيجة اللازمة عن كل ما قلناه سابقًا هي: أن الإسلام قد قرر فرضية الجهاد من أجل المغالبة لا إجبار الناس على الإيمان، وإن كان تحقيق المسلمين للنصر بابًا لرفع الموانع التي قد تحجز بين الشعوب وبين معرفة الحق واعتناقه. والهدف من المغالبة هو تحقيق العلو لله وللمؤمنين، وإلزام المذلة والصغار لكل كافر بالله أو جاحد لنبوة محمد، ولهذا السبب الأخير قاتل المسلمون اليهود والنصارى تبعًا لقوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾**﴾ [التوبة: ٢٩].

ومع تقرير الإسلام للقتال باعتباره حقيقة وجودية يتحقق بها العدل، يقول الله تعالى: ﴿**وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾**﴾ [الحج: ٤٠] إلا أن له شأنًا فيه يتمايز به عن كل قتال شهدته البشرية، فقد حرم على المسلمين الإفساد فيه، ومنه قتل غير المحاربين والعجزة؛ لأن هؤلاء جميعًا ليسوا من الذين يسعون إلى منع تحقيق غرض الجهاد.

هذا من حيث حقيقة القتال في الإسلام فهل معنى ذلك أن حروب النبي -ﷺ- بالذات كانت من هذا النوع الذي وصفناه ؟

وللإجابة على هذا السؤال يجب توضيح أن حروب النبي -ﷺ- قد انقسمت إلى قسمين :

أ- قسم تحقق فيه مفهوم الجهاد الإسلامي كاملاً، أي ضرورة مغالبة المسلمين لغيرهم لمنع الفتنة، وتحقيق علو المؤمنين. وتلك هي الغزوات التي وجهها النبي -ﷺ- لحرب الروم، وبعض غزواته وسراياه في بلاد العرب.

ب - قسم لم يكن إلا رد فعل على العدوان، وينضوي تحته حربه لليهود، وبعض غزواته ضد القبائل العربية التي بادرت بالاعتداء على المسلمين.

ج - قسم خاص يحقق مفهوم الجهاد كاملاً، ولكنه وقع عمليًا ردًا للعدوان، وهو حرب النبي -ﷺ- للقرشيين بصفة خاصة.

ولتوضيح خصوصية النوع الأخير من أنواع القتال الذي خاضه النبي -ﷺ- يجب أن نقرر بطلان مزاعم المستشرقين الذين ذهبوا إلى أن جهاد النبي -ﷺ- لمشركي قريش كانت حروبًا عدوانية، بل الحقيقة أن المسلمين قد تعرضوا لظلم قريش بمنعهم من حرية التعبد لله تعالى والدعوة إليه، وتعذيبهم والتضييق عليهم في أرزاقهم، مما دعاهم إلى الهجرة عن وطنهم وترك ممتلكاتهم التي نهبها المشركون بعد ذلك. وهذه كلها أسباب موضوعية تؤدي إلى أن يحكم كل أحد بعدوان قريش وتعديها على المسلمين، ولهذا فلم يكن تعرض النبي -ﷺ- لقوافلها إلا إجراء قصد به التضييق عليها، واسترداد ما أخذته من المسلمين. يقول الله تعالى : ﴿ **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝٣٩ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ** ﴾ [الحج : ٣٩، ٤٠] ويقول تعالى : ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا** ﴾ [البقرة : ٢١٧]

والملاحظ أن المقطع الأخير من الآية السابقة يوضح بشكل متميز انتساب قتال النبي -ﷺ- لقريش إلى حروبه التي أراد بها فسح المجال لانتشار الإسلام، حيث تبين علم النبي -ﷺ- اليقيني بأن عداوة القرشيين لن تنتهي أبدًا إلا إذا قضوا على دعوته، ولهذا خاض معهم حربًا طويلة النفس انتهت باستسلامهم، ودخول الإسلام إلى جميع ربوع بلاد العرب.

٣ - عالمية الرسالة الإسلامية :

فضلنا أن نبحث موضوع عالمية الرسالة الإسلامية في هذا الموضع بسبب ربط عدد من المستشرقين بين هذه الحقيقة والتطورات الحاصلة في حقل الدعوة في العهد المدني. ولا يعني هذا موافقتنا على هذا الطرح، ولكن ظهور بعض الأحداث الدعوية والسياسية الكبرى التي نقلت - بشكل جلي - مبدأ شمول الإسلام من طابعه النظري إلى مجال العلاقات الدولية، يدفعنا إلى الموافقة على هذا الاختيار الاستشراقي، رغم مخالفتنا - من حيث المبدأ - لهذا الموقف، ومعرفتنا بوجود بعض الملامح التطبيقية لهذه العالمية في العصر المكي نفسه، ثم في العصر المدني الأول، كما يدل على ذلك قبوله عليه الصلاة والسلام إسلام وفد النصارى الذي زاره بمكة، ودعوته اليهود إلى الإسلام في المدينة، وقبوله إسلام بعضهم.

ورغم وضوح الأدلة التي تستند عليها الحقيقة الدينية القائلة بأن الإسلام دين عالمي في توجهاته، ومنذ لحظاته الأولى، إلا أن عددًا من المستشرقين المعاصرين حاول أن يرد ظهور فكرة العالمية إلى التطورات التي أحدثها تغيير موازين القوى في الجزيرة العربية بعد فترة من إقامة النبي -ﷺ- في المدينة. وقد تبنى هذا الموقف كايتاني والأب لامانس، اللذان أوحت أفكارهما للمستشرق الانجليزي سوندرز بقوله : « ما من دليل واف يدل على أن محمدًا كان يتصور الإسلام دينًا عالميًا... أو يتصور أنه أرسل لهداية شعب من الشعوب غير شعبه العربي. وليست قصة رسائله إلى الامبراطور هرقل وشاه فارس وملك الحبشة للدخول في دينه بالقصة التي تقوم على أساس »[1]. كما قال

١ - انظر / ما يقال عن الإسلام، عباس محمود العقاد: ص ٧١ .

بهذا الزعم بروكلمان [١] ، ثم ريسلر [٢] ، ومن قبلهما (دافيد سانتيلانا)[٣] الذي نسب إلى الصحـابة رضوان الله عليهم انتقال الإسلام من طابعه العربي إلى العالمية فقال : « هذه الجماعة تفضل غيرها بوصفها الجماعة الممتازة، أو الشعب المقدس الذي عهد إليه ببث الصلاح . . . إنه مهبط العدل، وينبوع الإيمان الأوحد في هذا العالم، وهو رسول الله إلى الشعوب الأخرى كما كان محمد رسول الله إلى العرب » [٤].

ولم يمنع بلاشير علمه الواسع بالمصادر الإسلامية من القول : « وهنا تطرح مجدداً مشكلة البعد المكاني الذي خصصه مشيد الإسلام لنشاطه . وإذا كانت الدعوة في المرحلة السابقة على الهجرة تهدف إلى إدخال الحجازيين في الإسلام، فإننا نعتقد أن محمدا قد ابتدأ يحلم بعد فتح خيبر وفدك بمد دعوته إلى ما وراء الحجاز » [٥] . وسار وات على خطاه فأرجع نشأة فكرة العالمية الإسلامية إلى المرحلة المدنية، وإن قدم زمانها على التاريخ الذي حدده بلاشير، قال : « ومن الطبيعي القول بأن همه الوحيد كان دحر المكيين . . . ولكن يظهر بوضوح بعد انتهاء الحصار - يقصد غزوة الخندق - أن أهداف محمد كانت أوسع وأجدر برجل دولة . حتى إذا ما تأملنا في بداية تاريخ الإسلام وقعنا على إشارة تدل على أن هذه الأهداف الواسعة كانت دائمًا موجودة، أو منذ أن أظهر النصر في بدر إمكانية إحداث تغييرات واسعة » [٦]

وقد قدم بلاشير ووات التبريرات نفسها التي استند عليها كايتاني ولامانس في إنكار أصولية عالمية الإسلام، وهي التشكيك في صحة الروايات التي نقلت لنا مراسلاته عليه الصلاة والسلام لملوك العالم . وقد دفع هذا الشك بلاشير إلى إطراحها

١ - انظر / تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٧١ .

٢ - انظر / الحضارة العربية : ص ٢٧ .

٣ - (١٨٥٥ - ١٩٣١م) إيطالي، اشتهر بأبحاثه في الفقه الإسلامي . من مؤلفاته : مقارنة بين الفقه المالكي والشافعي . المستشرقون : ١/ ٤٢٨ .

٤ - تراث الإسلام، مقالة (القانون والمجتمع) : ص ٤٠٦ .

٥- le probleme de Mahomet - p 118 .

٦ - محمد في المدينة : ص ٦٠ .

كلية فقال : « وتحاول السيرة أن تبرهن على أكثر من هذا، إنها تجعل محمداً يراسل ملوك العالم بعد صلح الحديبية . . . ومن هنا فهي تطرح فكرة أن النبي قد حاول دعوة العالم . . . وتاريخية هذه المعطيات ضعيفة جدًا، ورواياتها تتسم بجو القصص العجيبة، مما يدفعنا إلى عدم أخذها مأخذ الجد » [١] .

أما وات فقد حاول أن يبتعد عن هذا المنهج الذي لا يحقق أهداف دائرة الاستشراق التشكيكية، حيث يضيف إلى مخالفة الأدلة الصريحة على العالمية، خطأ إطراح ما تنقله المصادر التاريخية دون أدنى دليل. واستناداً إلى هذه النظرة ذهب إلى إنكار وجود مراسلات دعوية وجهها النبي -ﷺ- إلى ملوك العالم، وبرر ذلك بعدم معقولية هذا الإجراء « لأنه لا يمكن تصور إمبراطور الروم، ونجاشي الحبشة يستجيبان لمثل هذه الدعوة » [٢] . وحكم بوضع المسلمين لهذه الروايات لتكون سندا لفكرة عالمية الإسلام، قال : « والروايات التاريخية الإسلامية تقول : إن محمداً أرسل بعد عقده صلح الحديبية ستة رسل إلى ملوك البلدان المحيطة يدعوهم إلى الإسلام، ولكن الطرق النقدية الحديثة تبين بأن هذه الرواية مشكوك فيها . ومن المحتمل أن تكون من وضع المسلمين ليثبتوا أن محمدًا كان يفكر بأن دينه عالمي » [٣] .

وفي مقابل إنكاره لمحتوى هذه الرسائل فإنه لم ينكر وجود مراسلات تمت بين النبي -ﷺ- وملوك ذلك الزمان، ولكنه جعلها تتم في أزمنة مختلفة فقال : « ولكن جوهر هذه الحادثة يبدو كامنًا في إرسال محمد، في الواقع، رسلاً للملوك المعنيين، ولكن هؤلاء الرسل لم يتوجهوا في الوقت نفسه » [٤] . وابتدع لها أهدافًا غير الأهداف الدعوية فقال : « ولكن إذا قيل لنا بأن الأشخاص المذكورين حملوا فعلاً رسائل، فليس من المستحيل أن يكون محتوى الرسائل قد تبدل نوعًا ما خلال فترة الرواية . . .

١- le probleme de Mahomet - p 118 .

٢- محمد في المدينة : ص ٦٢ .

٣- Mahomet prophete et H . d'Etat - p 170 .

٤- المرجع السابق : ص ١٧٠ .

وتسمح لنا هذه الفرضية أن ندعي أنه إذا كان محمد قد ألح إلى معتقداته الدينية، فإن المشكلة الحقيقية كانت سياسية. ربما اقترح عقد محالفة حياد، وربما أراد مجرد منع المكيين من الحصول على المساعدة الخارجية » [١] . وقد أضاف وات إلى هذه الأهداف أهدافًا أخرى في كتابه: (محمد نبيًا ورجل دولة) حيث النبي -ﷺ- يراسل هؤلاء الملوك من أجل المفاوضة في أمر المسلمين المهاجرين إلى الحبشة، أو الزواج من أم حبيبة، أو طلب جاريتين من مصر [٢] .

وبهذه النقول يستبين أن هذا القسم من المستشرقين قد أنكر أصولية التوجهات العالمية للدعوة الإسلامية. وتوارث القائلون بهذا الرأي الأدلة التي استخدموها في البرهنة على مواقفهم. والحقيقة أن هذا الإجراء الاستشراقي غريب حقًا على منهج البحث العلمي، خصوصًا في موضوع واضح مثل هذا، حيث تؤكد الكثير من الأدلة القرآنية مبدأ العالمية في أكثر من موضع، ومنها قوله تعالى: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (١٠٧)** ﴾ [**الأنبياء**: ١٠٧] ، ويقول عز وجل: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً** ﴾ [**سبأ**: ٢٨] . وقد وعد الله عز وجل رسوله -ﷺ- بالغلبة على كل الأديان فقال: ﴿ **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (٩)** ﴾ [**الصف**: ٩] . كما بين الله تعالى في مواضع متعددة شمول الدعوة إليه، ووجوب استجابة كل الخلق لرسالته فقال: ﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ** ﴾ [**المائدة**: ٤٨] .

إن مجرد عرض هذه الآيات كاف في أن يتبنى أي باحث القول بعالمية الإسلام منذ لحظاته الأولى، ولذلك ذهب عدد من المستشرقين إلى تقرير هذه الحقيقة، ومن هؤلاء نولدكه و(ساخاو)[٣]، وقد قال هذا الأخير: « إن الرسالة الإلهية ليست

١- محمد في المدينة: ص ٦٢ .

٢- Mahomet prophete et H . d ' Etat - p 171 .

٣_ (١٨٤٥ - ١٩٣٠م) ألماني، أستاذ بجامعة برلين، له الكثير من الدراسات عن الإباضية. المستشرقون: ٢ / ٣٨٨ .

مقصورة على العرب، بل إن إرادة الله تشمل جميع المخلوقات، ومعنى ذلك خضوع الإنسانية كلها خضوعًا مطلقًا » [١] . وأكد ذلك جولدزيهر الذي قال في موضوع إحساس النبي -ﷺ- بالمدى المكاني لرسالته : « هل كان يشعر في قرارة نفسه أنه نبي وطني أو نبي أرسل للناس كافة ؟ أعتقد أننا نستطيع أن نأخذ بوجهة النظر الثانية، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك. إنه ردد أولاً دعوة الله التي أحسها في قرارة نفسه . . . في الوسط المباشـــر الذي تفتح فيه الشعــور برسالته النبوية فأدركها، ويتبين ذلك مما جاء في القرآن : ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ ﴾[الشعراء: ٢١٤]. ولكن مما لاشك فيه أن نظرته الداخلية قد امتدت منذ أول رسالته إلى مدى أوسع وأفق أرحب، برغم أن أفقه الجغرافي المحدود لم يكن ليترك له مجالاً للتفكير في وضع خطة أولية لدين عالمي، فمنذ بدء الأمر كانت فكرته عن رسالته أن الله أرسله ﴿ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. وهناك جملة تكررت كثيرًا في القرآن، وهي وصف التعاليم الإلهية بأنها ذكر للعالمين (يوسف / ١٠٤، والصافات / ٨٧) ، وكلمة (العالمين) لها في القرآن دائمًا معنى عالمي، فالله (رب العالمين)، وقد جعل ما أراده من اختلاف الألسنة والأوان آيات (للعالمين)، إذ المقصود هو الإنسانية بأوسع معانيها [٢] .

وقد أضاف جولدزيهر إلى دلالة القرآن الكريم الأدلة الحديثية فقال : إننا نجد أن « المتواتر من الأحاديث الإسلامية نفسها يعبر عن إدراك النبي بأن رسالته موجهة إلى الجنس الإنساني بإسره. . . وبحسب هذه الأحاديث نرى النبي قد عبر عن فكرته في فتح العالم بأقوال واضحة، وتنبأ عنها بأعمال رمزية. وبعض هذه الأحاديث ترى أن في القرآن نفسه وعدًا بفتح إمبراطوية فارس والروم » [٣] .

والحقيقة أن جولدزيهر قد بحث هذه المسألة بشكل جيد، حيث جمع عددًا كبيرًا

١- انظر / الدعوة إلى الإسلام، توماس أرنولد: ص ٤٨ .

٢- العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ٣١ .

٣- المرجع السابق: ص ٣٢ .

من النصوص والأدلة التي تؤكد التوجهات العلمية للرسالة الإسلامية منذ بدء الدعوة، ومن ذلك غزوات النبي -ﷺ- نحو الشمال، ووصيته بإتمام غزو أسامة بن زيد للشام. وهي النصوص والشواهد التي اعتمد عليها غيره من المستشرقين في تأكيد الحقيقة نفسها، فقالت لورا فاغليري: «إن الآية القرآنية التي تشير إلى عالمية الإسلام بوصفه الدين الذي أنزله الله على نبيه ﴿رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٧] هي نداء مباشر للعالم كله، وهذا دليل ساطع على أن الرسول قد شعر في يقين كلي أن رسالته مقدر لها أن تتجاوز حدود الأمة العربية، وأن عليه أن يبلغ الكلمة الجديدة إلى شعوب تنتسب إلى أجناس مختلفة . . . وثمة دليل آخر على هذا الشعور نفسه في الحديث النبوي (بعثت إلى كل أحمر وأسود) . . . بل إننا نجد دليلاً إضافيًا في الإشارة إلى الفتوح المستقبلية وراء تخوم بلاد العرب، وأخيرًا في الاتصالات التي بدأ محمد نفسه القيام بها مع البلدان الأجنبية»[(١)].

ونظرًا لوضوح الأدلة على أصولية العالمية الإسلامية أبدى سير توماس أرنولد تعجبه من إنكار «بعض المؤرخين أن الإسلام قد قصد به مؤسسه، (منذ) بادئ الأمر، أن يكون دينًا عالميًا». وقد ذهب إلى تأكيد هذا المبدأ بقوله: «لم تكن رسالة الإسلام مقصورة على بلاد العرب، بل إن للعالم أجمع نصيب فيها. ولم يكن هناك غير إله واحد، كذلك لا يكون هناك غير دين واحد يدعى إليه الناس كافة»[(٢)].

ويجب أن نقرر هنا أن تعجب سير أرنولد في محله، خصوصًا عندما نستعرض منهج بلاشير ووات مثلاً- ونستطيع تعميم ما سنقوله هنا على عدد كبير من المستشرقين - فنرى أن كليهما كان يغلب جانب القرآن الكريم في كل قضية يبحثها، ولكنهما توقفا - فجأة - عن اعتماد نصوصه في بحث هذه المسألة. ولكننا نؤكد أن الإحساس بالتعجب سيزول حالما نعرف الأسباب العميقة التي دفعتهما إلى هذا الإجراء، والتي تكمن في التناقض الحاصل بين الأدلة التي تؤكد وجود مبدأ العالمية في

---

١ - دفاع عن الإسلام: ص ٢٤، ٢٥ .

٢ - الدعوة إلى الإسلام: ص ٤٨ .

الإسلام منذ لحظاته الأولى، وبين نظريتهما حول تطور وعي النبي -ﷺ- برسالته تبعًا لتغير محيطها. وقد دفعهما هذا إلى إخفاء الأدلة التي تؤكد عكس ما يذهبان إليه حتى لا تتحطم النظرية. ويؤكد ما ذهبنا إليه عدم عرض أحدهما للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي استند عليها غيرهما من المستشرقين عند بحثهما للموضوع. ويؤدي بنا هذا إلى التأكيد على علم كايتاني ولامانس وبلاشير ووات بمجمل الأدلة التي استخدمها غيرهم، ولكنهم جميعًا رفضوا - متعمدين - الاستناد عليها أو مجرد عرضها؛ لأنها تؤدي إلى إثبات معرفة النبي -ﷺ- التامة بمحتوى وحدود رسالته منذ اتصل بالملأ الأعلى، وهو أمر يناقض نظريتهم حول وعيه التدريجي بالدين الذي كان يدعو إليه، وتعلمه التدريجي عن اليهود والنصارى. وقد أضاف وات إلى المنهج الذي اتبعه زملاؤه، منهجًا جديدًا يتمثل في تفسير التوجهات العالمية الجديدة للإسلام بالأسباب السياسية، فذهب إلى الإكثار - وإن كان هذا منهجه في مجمل عمله - من الإحالة إلى العبقرة (السياسية) للنبي، والأسباب (السياسية) التي كانت تحرك مسعاه، والمصالح (السياسية) التي كان يهدف إلى تحقيقها من وراء مراسلاته لملوك العالم.

وإذا عدنا الآن إلى تحقيق موضوع مراسلات النبي -ﷺ- إلى ملوك الدنيا في زمانه، فلا بد أن نؤكد منذ البدء أن تركيز المستشرقين المنكرين لشمولية الرسالة الإسلامية على إنكار صحتها يستجيب لغرضهم تحويل الانتباه عن الأدلة الكثيرة التي تجعل مبدأ العالمية حقيقة من حقائق الإسلام. ويبدو أن هؤلاء قد فشلوا في تحقيق مسعاهم، كما يدل على ذلك استنكار عدد كبير من المستشرقين لموقفهم.

لقد أنكر بلاشير تاريخية هذه الرسائل لطابعها الخرافي، وإننا نؤكد هنا عدم احتواء أية رسالة من الرسائل التي هي موضوع بحثنا على شيء أكثر من الدعوة إلى الإسلام [١]. وأنكرها وات بدعوى لامعقولية محتواها الدعوي، واستبعاده أن يسلم الملوك الذين راسلهم النبي. وإننا نتساءل : متى منعت الردود المستنكرة، والإجابات المستهجنة، والأفعال القبيحة النبي -ﷺ- من تبليغ دعوته حتى يمنعه يأسه من إسلام

١ - انظر / الروض الأنف، السهيلي: ٤ / ٢٤٨ .

هؤلاء الملوك من مراسلتهم ؟ لقد كان النبي - ﷺ - يعتقد اعتقادًا جازمًا بمسؤوليته عن دعوة جميع الناس بما فيهم هؤلاء الملوك - وخصوصًا لأنهم ملوك - إلى الإسلام، وكان يعلم يقينًا أنه ليس مسؤولاً عن الاستجابة، بل عن الدعوة إلى الله، قال تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ [البقرة: ٢٧٢] ،وقال تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الغاشية: ٢٠ - ٢٢] وفي ضوء هذا العلم النبوي فقد دعاهم إلى الإسلام، وهو يأمل في إيمانهم، ولكنه في الوقت نفسه لم يكن مهتمًا ببقائهم على الباطل ما دام قد أدى واجب الدعوة نحوهم.

وقد حاول وات أن يخلط بين هذه الرسائل الدعوية، وبين غيرها من المراسلات التي قد يكون النبي - ﷺ - قد أرسلها إلى عدد من الملوك. وإننا لن نذهب إلى إنكار إمكانية تعدد مراسلات النبي إليهم، فقد أورد ابن كثير مثلا رواية عن رسالة إلى قيصر في رجب سنة ٩ للهجرة [١] ، ومن المحتمل أن هناك رسائل أخرى لم تبلغنا نصوصها، وقد يكون موضوعها شكره عليه الصلاة والسلام للنجاشي على إكرامه للمسلمين. . . أو غير ذلك من الأسباب. ولكن محاولة الإيهام بالغرض الدنيوي للرسائل الدعوية لا يستند على أي دليل، وليس له أي مبرر علمي. وإن أرض العرب لم تخل يومًا من النساء - أو الجواري - حتى يكون هذا سببًا ليبعث الرسول للمقوقس من أجل استجلاب جاريتين.

ومن المؤكد أن المشركين القرشيين أو غير القرشيين لم يستعينوا في يوم ما بالدول والامبراطوريات المحيطة بأرضهم لطلب نصرتها على المسلمين، فيعمل النبي - ﷺ - على قطع الطريق عليهم بمحاولته عقد تحالفات معها. وأقصى ما ورد في المصادر حول مساعي قريش ضد المسلمين خارج أرض العرب لا تبلغ درجة استعداء القوى الخارجية عليهم، بل إن في قصة وفد قريش إلى النجاشي دليلاً على عكس ذلك، حيث لم يطالب وفدها بأكثر من رد المسلمين إلى بلادهم ليحاسبوا هناك، أي أن قريشًا قد اعتبرت الأمر موضوعًا داخليًا بحتًا.

---

١ - انظر / سيرة ابن كثير: ٢ / ٢٧٧ .

ورغم أننا أوضحنا في هذه المعالجة صحة الحقيقة القائلة بأصولية مبدأ عالمية الإسلام، كما أبطلنا جميع الاعتراضات التي حاول المستشرقون الإيحاء بوساطتها بعدم صحة أخبار مراسلات النبي -ﷺ- إلى الملوك يدعوهم فيها إلى الإسلام، إلا أن كل ذلك لا يثبت تاريخية هذه الرسائل، بل يثبتها شيئان:

ا - أولاً: إجماع المؤرخين المسلمين على أمر إرسال النبي -ﷺ- عدداً من أصحابه إلى قيصر الروم، وكسرى فارس، ونجاشي الحبشة، وأمير مصر، وملك حمير، وملك اليمن، وملكي اليمامة، وملك البحرين، وأمير غسان. كما أجمعوا على أن موضوع رسائله كان دعويًا، فقد خرج النبي -ﷺ- يومًا على أصحابه وقال لهم: «إن الله بعثني رحمة وكافة، فأدوا عني يرحمكم الله» [1]، ثم أرسل رسله إلى العالم. وقد وجدت هذه الرسائل مكتوبة، كما تم نقلها بالرواية، واستوثق منها العلماء فقال ابن إسحاق: «حدثني يزيد بن حبيب المصري أنه وجد كتابًا في ذكر من بعث رسول الله -ﷺ- إلى البلدان وملوك العرب والعجم، وما قال لأصحابه حين بعثهم ... فبعثت به إلى محمد بن شهاب الزهري فعرفه» [2]

ولم يختلف علماؤنا إلا في تاريخ هذه الرسائل، فقد جعلها البيهقي بعد مؤتة أي في السنة الثامنة للهجرة، وجعلها الواقدي في ذي الحجة آخر سنة ستة، بعد عمرة الحديبية [3]، وجعلها ابن هشام بعد فتح مكة، كما نستنتج ذلك من حديثه عنها بعد حديثه عن فتح مكة وحنين [4]، أما ابن إسحاق، فلم يحدد لها تاريخًا دقيقًا، بل جعلها بين الحديبية ووفاة النبي عليه الصلاة والسلام. وإننا نرجح توجيهه لهذه الرسائل بعد الحديبية وقبل مؤتة، أي إننا نجعل تاريخها بين ذي القعدة سنة ٦ وجمادى الأولى سنة ٨ للهجرة. وقد جعلناها بعد الحديبية نظراً لانعدام أي رواية عن مراسلات سابقة

---

١ - سيرة ابن هشام: ٦ / ١٣ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٣ .

٣ - انظر / سيرة ابن كثير: ٢ / ١٥٢ .

٤ - انظر / سيرة ابن هشام: ٦ / ١٢ .

على هذا التاريخ، إضافـة إلى كون صلح الحـديبية كان مرحلة جـديدة استغلها النبي -ﷺ- في الدعوة، وذلك بعد أمنه من خطر قريش. وأما تحديدنا لتاريخها بمرحلة ما قبل مؤتة، فلأنه ليس من عادة النبي -ﷺ- أن يبدأ قومًا بالحرب قبل أن يدعوهم للإسلام، وقد أرسل حملة ضد الروم في جمادى الأولى من سنة ثمانية، وهذا دليل على توجيهه الرسالة إلى قيصر قبلها.

ب - الثاني : أما الدليل الثاني، فقد سبق أن ذكرنا جزءًا منه في آخر العنصر السابق، ويتمثل في أن انتقال النبي إلى الحرب دليل على إعلانه للدول المحيطة ضرورة الإيمان به، ولما لم يأت ردهم يبين إسلامهم فقد انتقل مباشرة إلى الخطوة التالية، وهي استعمال القوة التي تفرض عليهم الإذعان لسلطة الإسلام أو الحرب. وبالفعل فقد شهدت الحدود البيزنطية وصول أول حملة إسلامية إليها في سنة ثمانية، ثم تلتها غزوة تبوك التي قادها النبي -ﷺ- بنفسه سنة تسعة. وقد يعتقد البعض أن إعلان الفرس باستعمال القوة قد تأخر إلى عهد الخلفاء، ولكن المصادر تبين لنا أن هذا الأمر تم في عهد النبي -ﷺ- نفسه وإن كان ذلك بشكل محتشم، وهكذا شهدت الحدود الفارسية - سنة ٩ هـ - وصول حملة عبد الرحمن بن عوف إلى دومة الجندل [١] . وشهدت المنطقة الجنوبية قدوم رسل ملوك حمير يعلنون فيها إسلامهم، ثم غزوة علي بن أبي طالب [٢] .

---

١ - انظر / المرجع السابق: ٤ / ٢٤٢ .

٢ - انظر / المرجع السابق: ص ٢٤٦ .



الفصل الرابع

تقييم لمواقف المستشرقين المعاصرين من النبوة الإسلامية

المبحث الأول

مناهج الدراسة الدينية في الفكر الغربي المعاصر

سوف نعالج في هذا المبحث مسألتين :

أ- البيئة الفكرية للدراسات الدينية في الغرب ونتائجها:

تميزت البيئة الفكرية التي تمت فيها دراسة الظاهرة الدينية في البلاد الغربية المعاصرة بالعداوة الشديده للدين، حيث نظر إليه الدارسون باعتباره خرافة استغلها الحكم ورجال الكهنوت من أجل المحافظة على سلطتهم على الشعب. وقد كان من نتائج هذه النظرة أن عمد الدارسون إلى البحث عن الأسباب التاريخية والاجتماعية والنفسية التي نشأت عنها ظاهرة التدين في الإنسان، من حيث هو فرد، ومن حيث هو كائن اجتماعي. ونستطيع أن نعطي مثالاً عن نتائج تطبيق هذه النظرة العلمانية للدين إذا تتبعنا آراء علماء الغرب في العقيدة التي اعتنقتها أجيال عديدة من أسلافهم، أي المسيحية، حيث انتهت جملة الدراسات التي ابتدأت في الغرب منذ القرن السابع عشر إلى إنكار الوجود التاريخي للمسيح نفسه في عدد كبير من دراسات القرن العشرين.

وقد كان د. ستروس رائداً في مجال الدراسات التي عمدت إلى التمييز بين المسيح التاريخي ومسيح العقيدة، وذلك بكتابه (حياة يسوع) الذي صدر سنة ١٨٣٦م. ونشر رينان (حياة يسوع) الذي جمع فيه نتائج الباحثين الألمان الإلحادية. وتبعه فلهاوزن الذي اعتمد على دراسات ريشار سيمون، وتوصل إلى نظرية المصادر الأربعة للوصايا الموسوية، أي المصدر الرباني، واليهوي، والتثنوي، والكهنوتي. وقد اعتبر الباحثون كتاب هارناك الصادر سنة ١٩٠٠م بعنوان (ماهية المسيحية) قمة التفسير النقدي، وقد أكد فيه أن دعوة المسيح عليه السلام لم تكن إلا دعوة إلى الأخلاق المثالية [١] .

١- انظر / التاريخ وكيف يفسرونه، آلبان ويدغري: ص ١١٩ . و la pensee chretienne - H . Rousseau .

وقرر اشفايتزر في كتابه: (البحث عن يسوع التاريخي) الذي جمع فيه مقادير موفورة العدد من الدراسات التاريخية حول حياة المسيح، والمنشورة بين سنتي ١٨٧٥ - ١٩٦٥م ما يلي: « ينبغي أن نكون على استعداد لأن نكتشف أن المعرفة التاريخية بشخصية يسوع وحياته لن تكون مساعدًا للدين، وإنما هي بالأحري إساءة إليه» [١]. وقد أخرج من حسابه في هذا الكتاب كل ما يتصل بالمسيح من أفكار تقليدية مثل التجسد والصلب والقيامة، وانتهى به بحثه إلى التأكيد على أن « الشيء الدائم والأبدي في يسوع مستقلٌ تمامًا عن المعرفة التاريخية، ولا يمكن فهمه إلا بالاتصال بروحه التي لا تزال تعمل عملها في العالم، فبقدر ما يجتمع لنا من روح يسوع نحصل على المعرفة الحقة بيسوع » [٢]. ومعنى هذ أن دراسته لم تفعل أكثر من تأكيد ما انتهى إليه ستروس، ولوازي، ثم بولتمان الذي كتب قبله بأربعين سنة، أي سنة ١٩٢٥م: « إننا لا نستطيع أن نعرف فكر المسيح وحياته وشخصيته . . . فلا توجد كلمة من كلماته نستطيع أن نتبين أصالتها » [٣].

ولهذا لم تستطع الاتجاهات العلمية المعاصرة المساندة للدين، بشقيها الفلسفي والنفسي، والتي أقامها وليم جيمس ويونغ . . . وغيرهما أن تعيد إلى الإنسان الغربي قناعاته التقليدية، بل إنها لم تحاول - نظرًا لوعي أصحابها بالبيئة العدوانية التي تواجه نظرياتهم - أكثر من مساندة التدين الرمزي الذي نظر إلى المسيحية باعتبارها عقيدة مرتبطة بأسطورة مدارها المسيح، واعتبرها مجرد رمز يهدف إلى تجسيد العلاقة بين الله وبين الإنسان.

---

١ - المرجع السابق: ص ١١٨ .

٢ - المرجع السابق: ص ١١٩ .

٣- la theologie protestante - Roger Mehl - p 54 .

ب - مناهج دراسة الظاهرة الدينية في الفكر الغربي :

ينقسم أي دين من الأديان من حيث المواد العلمية المتوافرة عنه إلى قسمين : أحدهما يتعلق بتاريخه، وهو ذلك الجانب الذي يشمل مصادره العقدية والتشريعية، والبيئة التي ظهر فيها، وسيرة النبي الذي قام بالدعوة إليه . . . أما القسم الثاني فيتعلق بنظرة المؤمنين به إلى عقائدهم، وكيفية امتزاجها بذواتهم، أو استخدامهم لهذه العقيدة في مختلف جوانب حياتهم. ويسمى القسم الأول الجانب الموضوعي أو التاريخي من الدين، أما الثاني فنستطيع تسميته بالجانب الذاتي فيه.

وإذا كان الفكر المسيحي التقليدي قد اهتم بشكل أساسي بالجانب الفقهي من المسيحية، فإن الدراسات العلمية للكتابات المقدسة في الفكر الغربي الحديث قد ركزت على بحث الدين من حيث تاريخه بالأساس، ثم شهدت دراسات القرن العشرين خصوصًا ظهور أبحاث كثيرة في الجوانب الذاتية من الدين. ويرجع هذا التمايز بين الدراسات القديمة والحديثة إلى أن العالم المسيحي القديم لم يكن بحاجة إلى أكثر من التأكد من صدق ما يصله من أخبار دينية، وذلك من أجل أن يمارسها ويوصي الناس بممارستها في عباداتهم ومعاملاتهم، في حين أن الباحث الغربي الحديث ثم المعاصر لم يعد يهتم بتطبيق ما ورد في الكتابات المقدسة، ولذلك لم يهتم بها إلا باعتبارها جزءاً من الاهتمامات العلمية للحضارة المعاصرة. وقد انعكست العناصر الإيمانية على دراسات الأقدمين من المسيحيين، فلم يتعد نقد أوريجين للكتاب المقدس تطبيق القواعد اللغوية على النصوص، وذلك من أجل ضبط الترجمة اليونانية مقارنة بالنص العبري. ولم يفعل القديس جيروم أكثر من سلفه إذ عمد بعد ظهور الترجمتين اللاتينيتين الإفريقية والأوروبية للعهد القديم إلى مراجعة النصين، ثم القيام بإعداد ترجمة جديدة هي النص المرجعي [١].

وقد جعل الدكتور حسن حنفي ريشار سيمون رائداً للدراسات الدينية التاريخية

١- انظر / رسالة في اللاهوت والسياسة، إسبينوزا، مقدمة المترجم الدكتور حسن حنفي: ص ١٨ .

في العالم الغربي، ويستفاد من كلامه في مقدمة ترجمته لكتاب (اللاهوت والسياسة) لاسبينوزا أن هذا الأخير قد قام بدراساته النقدية بعد سيمون[١] . بينما الحقيقة أن أعمال إسبينوزا قد سبقت جهود سيمون بعقود، فقد أخرج كتابه: (اللاهوت والسياسة) ثم مات سنة ١٦٧٧م، أي قبل أن أن يخرج سيمون أول كتبه النقدية بسنة. ورغم صحة ما قلناه إلا أن أعمال ريشارد سيمون قد نالت رواجًا كبيرًا عند الدارسين، بحيث نستطيع أن نعتبره أول من أعطى للدراسات التاريخية للكتابات المقدسة طابعها المميز، وبالفعل فقد طبق منهجه على عدد كبير من النصوص الدينية، فكتب (التاريخ النقدي للعهد القديم) الذي شكك فيه - وهذا ما انتهى إليه ابن حزم واسبينوزا قبله - في نسبة التوراة إلى موسى عليه السلام، ثم (التاريخ النقدي لترجمات العهد القديم) وعرض فيه لتاريخها ونقلتها واختلافاتها، وأصدر بعده (التاريخ النقدي لنصوص العهد الجديد)، ثم (التاريخ النقدي لترجمات العهد الجديد)، ثم (التاريخ النقدي لشروح العهد الجديد) [٢] .

واستمرت حركة النقد التاريخي بعد إسبينوزا وسيمون، فشكك فولتير في نشيد الإنشاد والجامعة، وهما الكتابان الدينيان المنسوبان إلى سليمان عليه السلام، وتوالت بعد ذلك الدراسات النقدية. وقد تأسس عن كل هذه الجهود المنهج المعاصر في نقد النصوص الدينية، واستقرت مباحثه فأصبح يتكون من الجزئيات التالية :

١ - **النقد الأدبي** : ويهدف إلى تحديد النوع الأدبي للنص.

٢ - **النقد التاريخي** : ويهدف إلى حسم مشكلة الصحة التاريخية للنصوص، وذلك عن طريق البحث في صحة نسبتها إلى مؤلفيها، ويعتمد هنا على نقد المصادر أي الأسانيد. إضافة إلى أنه يهدف إلى إثبات تكامل النص من حيث المضمون، وقد يعمد هنا إلى محاولة إعادة تكوين النص إذا شك في ذلك [٣] .

---

١ - انظر / المرجع السابق: ص ١٩ .

٢ - انظر / مقدمة الدكتور حسن حنفي لكتاب (اللاهوت والسياسة): ص ١٩ .

٣ - انظر / المرجع السابق: ص ١٨ .

وقد أثرت الميول الإلحادية - وليس المنهج من حيث هو أداة - لكثير من الدارسين الغربيين تأثيراً بالغًا في استخدامهم لمنهج النقد التاريخي، فأنتج ما سبق لنا وصفه من شك عام في صحة معظم النصوص الدينية التي يعتمد عليها اليهود والنصارى. وعوض الإنسان الغربي إيمانه الديني التقليدي - في حالة عدم تبنيه للإلحاد التام - بالميول الرمزية التي كانت نتيجة هذا الشك. واعتمد الغرب المعاصر في التأسيس لهذه الميول على ما طرحه الفكر الجديد من بدائل للتدين التقليدي، وخصوصًا النظريات الأنثروبولوجية والدراسات النفسية والاجتماعية.

ولم يجد الدارسون الغربيون المعاصرون - علماء القرن العشرين - بديلاً من الاستجابة لهذه التطورات والحاجات الجديدة التي شهدتها حضارتهم، فوضعوا منهجًا لدراسة الظاهرة الدينية من حيث امتزاجها بحياة المؤمنين، أي ذلك الجانب الذي سميناه الجانب الذاتي من الدين. ولا بد أن نبين هنا خطأ التصور الإسلامي الشائع من أن السبب الكامن وراء اعتماد هذا المنهج هو العمل على الإضرار بالإسلام [١]. وقد أوضحنا في كثير من مباحث هذه الأطروحة أن الإلحاد أو العلمانية ليست مجرد وسيلة اعتمدها الغرب لخداع المسلمين، وكذلك الأمر بالنسبة لهذا المنهج الذي كان رافدًا للتدين الرمزي أو سنده الحقيقي، حيث أصبح هو الطريقة الوحيدة التي بإمكان الرجل الغربي - وخصوصًا المثقف - استخدامها في تحصيل الإحساس بالدين، ومحاولة نقل هذا الإحساس إلى القراء، وذلك في غياب محاولة جادة لإعادة التأسيس العلمي للعقائد الموروثة.

ولا بد أن نقرر هنا شيئًا قد يكون مظنة للالتباس، وهو أن تطبيق المنهج الذاتي في دراسة المباحث الدينية لا يعني أن هذا المنهج يبدأ من فراغ، بل إن المفروض أنه يضع في اعتباره دائمًا الدراسة التاريخية أو الموضوعية للظاهرة التي يريد دراستها. ومعنى هذا أن هذا المنهج هو مجرد نقلة أراد الباحث الغربي المعاصر أن يحقق بواسطتها اتصالاً شخصيًا بالظاهرة المدروسة، حيث تتحول من مجموعة مواد ميتة إلى عناصر حية

---

١ - انظر / فقه السيرة النبوية، محمد سعيد رمضان البوطي: ص ٢١ .

تساهم في تشكيل ثقافته وثقافة قرائه. وهذا في حد ذاته دليل جديد على الميول الرمزية للتدين في المجتمع الغربي حيث لا يبحث الدارس عن التأكد من صحة نسبة نصوص الدين إلى الله تعالى، وبالتالي ضرورة الإيمان بها والعمل بمقتضاها، بل إنها عنده مجرد وسيلة للاتصال (رمزيًا) بالحقائق غير المحسوسة، التي قد تكون أي شيء إلا أن تكون - وهذا ما يجب التأكيد عليه - علامات على وجود الخالق سبحانه وتعالى.

وقد عبر المستشرق (جاكوبيس واردنبورغ)[١] بشكل جيد عن خصائص المنهج الذاتي في الأطروحة التي تقدم بها لنيل الدكتوراه، والتي عنوانها: (الإسلام في مرآة الغرب) فقال: «نستطيع أن نصف صيرورة هذا الفهم العميق للظاهرة الدينية من الخارج ومن الداخل. فإذا نظرنا إليه من الخارج فإن الإدراك يتم عبر ثلاث مراحل، أولاً معرفة المظاهر الخارجية المختلفة للموضوع، وهي مظاهر تطبق عليها الأساليب العلمية - يقصد النقد التاريخي للنصوص -، وبعد ذلك تأتي محاولة إدراك العلاقات بين بعض أجزاء الموضوع، فتقدم لنا هذه المحاولة بنيات مفهومة. وهنا يتركب الفهم البنيوي فوق معرفتنا بالوقائع، فلا نأخذ في هذه المرحلة المظاهر الخارجية، بل العلاقات الداخلية، فتبرز لنا الظاهرة - عندئذ - معناها الخاص. وأخيرًا، فإن معنى الظاهرة ينكشف للباحث أمام أرضية من المعاني الإنسانية، أو أرضية من المعاني الدينية، ويجد الأمر الذي كان - في البدء - موضوعًا طابعه الخاص كظاهرة دينية. أما إذا نظرنا من الداخل فإن التفهم هو المدخل التدريجي أو المفاجئ للموضوع... ويتنوع هذا المدخل بحسب طرائق التفهم، وهي الطرائق التي تبين نوع العلاقة التي نبحث عنها بين الموضوع والظاهرة. وهكذا نجد طريقة معرفة روحية أو زهدية أو ظواهرية أو تحليلية نفسية، كذلك توجد معرفة علمية تتحقق بتتبع معطيات علم ما»[٢].

١- (١٩٣٠م - ...) هولندي، تلميذ ماسينيون، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة أوترخت. له: خواطر في الدراسة الدينية.

٢- l'Islam dans la memoire de l'Occident - p 319 . 320 .

وقد خضع واردنبوغ لميول عصره وثقافته، ففضل المنهج الذاتي على المنهج التاريخي أو الموضوعي، قال: «وبينما لا تستطيع المعرفة العلمية أن تربط الباحث بموضوعه إلا بشكل ناقص، فإن الطريقة التي تعتمد على الفهم العميق - على العكس - متصلةٌ اتصالاً وثيقًا بعقله وبموارده البشرية. وهي تعتمد، في التحليل الأخير، كما نعتقد، على الطريقة التي يتصل بها الباحث نفسه مع الواقع، ونتائجها قابلة للعرض والمناقشة» [1].

وإذا كان لا بد من شيء نضيفه هنا، فهو التأكيد على قيام عدد كبير من علماء المستشرقين بالدراسة الموضوعية - أو التاريخية - لمصادر الإسلام الدينية، ولكن ليس بالشكل البنيوي الذي وصفه واردنبورغ إلا نادراً. إضافة إلى هذا فقد اعتمد جمهورهم بعض طرائق المعرفة الذاتية في تنظيرهم للنبوة الإسلامية، ولكن هذا تم بشكل جزئي ناقص، حيث اقتصروا - في الغالب الأعم - على محاولة التحليل النفسي السطحي لبعض مباحثها، مثل نشأة الميول الدينية في نفس النبي - ﷺ - ومحاولة تفسير بعض المظاهر والظواهر المصاحبة للوحي، وتشكل الوعي النبوي. وقد وجد مع هذا عدد قليل من المستشرقين الذين طبقوا المنهج الذاتي بحذافيره في دراساتهم، فبحث ماسينيون الإسلام من وجهة نظر صوفية، ودرسه رودنسون من وجهة نظر الجدلية التاريخية، وطبق فيه فريتجوف شيون الطريقة الروحانية.

١- المرجع السابق: ص ٣٢٠.

المبحث الثاني

مناهج دراسة النبوة الإسلامية في الفكر الاستشراقي

قمنا في مواضع كثيرة من هذه الأطروحة ببيان مناهج المستشرقين جملة، وعلى الإفراد، وأوضحنا - كلما دعت الحاجة - بعض الروابط الخفية بين تقرير المستشرقين لرأي ما، وبين الأسباب التي دفعتهم إلى تبنيه والأهداف التي سعوا إلى تحقيقها، كما نبهنا في كل مرة إلى مواطن الخطأ والتعسف في هذه الآراء. ولكن ذلك كله تم بشكل جزئي ومتفرق، ولذلك نحتاج في هذا المقام - خصوصًا وقد اكتملت مواد هذا الموضوع بإتمامنا لمباحث هذه الأطروحة - إلى تحديد الأطر التي ستحكم مناقشتنا التقييمية لمواقف المستشرقين في دراساتهم لموضوعات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، إضافة إلى ضرورة بيان المنهج الذي سنعتمده في الحكم على آرائهم ومناهجهم ذاتها.

ولن نذهب بعيداً، بل سنكتفي بعرض آراء المستشرقين المعاصرين على محك المنهج التاريخي الذي وضع بنياته النظرية علماء التاريخ والحديث المسلمون، والذي وجد تطبيقه الأسمى في كتب الصحاح والسنن، وبعض دراسات كبار علماء الإسلام لموضوعات دينية متنوعة، مثل تلك التي قام بها ابن قتيبة عند تحقيقه للجذور اللغوية التي تسببت - مع أسباب أخرى - في تصور المسيحيين ألوهية عيسى عليه السلام، ومثل النقد التاريخي الذي قام به الإمام ابن حزم للتوراة، إضافة إلى الدراسات النقدية العلمية الجديدة والمتقنة التي افتتح بها العلامة ابن خلدون مقدمته. ومن المعلوم أننا لن نخرج إذا اعتمدنا هذا المنهج على المناهج التاريخية الغربية، مادام الغربيون أنفسهم لم يتعلموا هذه المناهج إلا على المسلمين، وما دمنا نوافق على كل العناصر الموضوعية التي أضافها المؤرخون الغربيون المعاصرون لمنهج النقد التاريخي.

ويرجع اختيارنا لهذا المنهج دون سواه؛ لأنه يعطينا - على عكس المنهج الذاتي الذي يمنعنا طابعه نفسه من محاكمة أحد إليه - إمكانية تحصيل معرفة يقينية بدرجة

موضوعية عدد من النظريات الاستشراقية التي فسروا بها النبوة الإسلامية، أو انحراف مواقفهم من مباحثها عما يفترضه المنهج التاريخي في الباحث، من سعة اطلاع على الوقائع، وعلم بالمصادر، ومعرفة بطرق قراءتها، والجمع بين رواياتها أو ترجيح إحداها. إضافة إلى ما يلزمه من التجرد عن الذات، ثقافتها وميولها وأهدافها، والتي تعتبر أكبر عائق يواجه الدراسات التاريخية، خصوصًا عندما يكون هذا الباحث غير منتم إلى الأمة موضوع البحث.

ونظرا لكثرة الموضوعات التي عرض لها المستشرقون عند بحثهم في النبوة الإسلامية فستتجاوز عن كثير من آرائهم، وسنضعها في خانة الخطأ (البريء) الذي يدل على الجهل لا التعمد، رغم أن الجهل يعتبر نقصًا كبيرًا بالنسبة للباحث العلمي، ولذلك سنذكرها من أجل تبيان خطئها لا أكثر، ومنها :

١ - تأكيد جاك ريسلر أن النبي - ﷺ - قد أخضع قافلة عند بدر، وحارب قريشًا ثم «رجع محملاً بالزاد والغنائم »[١] . والحقيقة أن هذه القافلة التي خرج النبي - ﷺ - لاعتراضها قد رجعت سالمة إلى مكة.

٢ - زعم فون غرونباوم أن هجرته عليه الصلاة والسلام إلى المدينة كانت استجابة لدعوة أهلها له ليصلح بينهم[٢] . وقد أضاف د. سورديل اليهود إلى قائمة القبائل التي وجهت للنبي هذه الدعوة[٣] . والحقيقة أن سبب الدعوة كان دينيًا، كما يدل على ذلك بيعة العقبة الأولى، وإرسال النبي - ﷺ - مصعب بن عمير إلى المدينة داعية للإسلام، وازدياد عدد الأنصار في بيعة العقبة الثانية. أما دعوة اليهود للنبي - ﷺ - فليست إلا مزايدة.

٣ - زعم فيليب حتي أن بلالاً كان عبدًا نصرانيًا، وكذلك زيد بن ثابت[٤] . وهذا

١ - الحضارة العربية: ص ٢٩ .

٢ - انظر / l'Islam medieval - p 89

٣- انظر / l'slam des origines ... - p 14.

٤- انظر / الإسلام منهج حياة: ص ٤٤ .

مخالفٌ تمامًا للحقيقة كما توردها المصادر التاريخية التي لايوجد فيها أي سند لهذا الرأي .

٤ - تقرير لويس غارديه أن اسم عم النبي - ﷺ - هو عبد المطلب مثل والده، وأن سلمان كان نصرانيًا، وقد ظل على نصرانيته بعد إسلامه [١] . وأن النبي - ﷺ - كان متزوجا بأربع نسوة فقط « أما باقي زوجاته فكن زوجات شرف » [٢]. ومن المعروف أن اسم عم النبي - ﷺ - هو أبو طالب بلا خلاف. ولم يكن سلمان في يوم ما نصرانيًا، ولم يظل على دينه مهما كان بعد إسلامه، ولم يصاحب النبي - ﷺ - نصراني أبدًا. أما مسألة زواجه عليه الصلاة والسلام من أربع نسوة، فكان محاولة من غارديه نفي زعم المستشرقين تفضيل النبي - ﷺ - نفسه على أصحابه، ولكنه أخطأ المنهج.

٥ - وقد زعم وات أن سبب الهجرة كان الخلاف الذي نشأ بين النبي - ﷺ - وبين عثمان بن مظعون رضي الله عنه. وأخطأ في إثره مونتران عندما أراد أن يقوم فكرته فقال : « يبدو أن هذا ادعاء مغرض لا يعتمد إلا على قضية ارتداد عثمان بن مظعون، حيث رأى فيها - يقصد وات - سببًا كافيًا لوجود الخلاف » [٣] . ومن الواضح أن النزاع الذي قرره وات لا يستند إلى أي سبب موضوعي، ولم تورد المصادر أي شيء يجعله محتملاً. أما ابن مظعون فلم يرتد عن الإسلام أبدًا، وإنما المرتد هو عبد الله بن جحش.

٦ - وقد فسر وات تردد النبي - ﷺ - في أخذ غنيمة غزوة عبد الله بن رواحة التي وقعت في الشهر المحرم - في ضوء تقريره لامعقولية أن يكون قد أراد خذل أصحابه أو الخوف من قريش - بأنه « اكتشف بعد الحادث ردود فعل قوية . . . أكثر مما كان ينتظر » [٤] . والحقيقة أن النبي - ﷺ - لم يتردد في أخذ هذه الغنيمة، بل رفضها رأسًا، أي دون أن ينتظر رد فعل أصحابه. ألم يكن هو نفسه عربيًا ويستنكر القتال في الشهر الحرام ؟

١ - انظر / connaitre l'Islam- p 17 et / 19 .

٢- انظر / المرجع السابق: ص ٢٠ .

٣- l'Expansion musulmane - p 78 .

٤- محمد في المدينة: ص ١٣ .

٧ - وشكك وات في سن السيدة خديجة ؛ لأنها أنجبت في سن الثامنة والخمسين، ولكنه يستدرك فيقول : « وليس هذا مستحيلاً، ولكنه غريب، وهو من الأمور القابلة لأن تصبح فيما بعد معجزة »[١] . ونسأل وات عن تحديد (فيما بعد) التي جاء بها، فنحن نعيش في القرن الخامس عشر ولم نر مسلما قد جعل ذلك معجزة. ولقد كان بإمكانه أن يتوقف عند بحث سن السيدة خديجة، وكان بإمكانه أن يوظف روايات قوية تجعل سنها مماثلاً - أو مقاربًا- لسن النبي، فلماذا يترك تحقيق هذه المسألة التي تحتاج إلى ذلك، وينصرف إلى استنتاج شيء لا علاقة له بالتحقيق العلمي، إضافة إلى احتوائه على تشنيع مقصود ؟

٨ - وفسر وات معركة بدر باعتبارها مواجهة بين بني هاشم وبين بقية بطون قريش، واستثنى من ذلك وجود العباس بن عبد المطلب في صفوف قريش. وقد جعل ذلك من إضافات العلماء المسلمين من أجل « تمجيد أحفاده ». ومن المعروف أن الإسلام ليس دينًا قبليًا، كما أن المسلمين في بدر كانوا ينتمون إلى كل البطون القرشية، إضافة إلى الأنصار. ولو انتبه وات لعلم أن معاداة النبي - ﷺ- وحربه لا تشرف أحدًا من المسلمين، فلماذا يضيف المسلمون اسم العباس لقريش في هذه الحالة ؟

٩ - زعم بروكلمان أن الأمويين قد اعتمدوا التمييز العنصري، ولهذا قسموا المجتمع إلى عرب وأعاجم، وجعلوا من الأعاجم« الرعية، أي القطيع ». وقد أعرض عن كل المصادر الدينية والتاريخية الإسلامية التي تؤكد مبدأ المساواة في الدين الإسلامي وتطبيقات المسلمين، وتعلق بالتفسير اللغوي الحرفي لكلمة (رعية) دون أن يبين أن أي شعب مسلم يعتبر رعية للحاكم، أي أن هذا الأخير مسؤول أمام الله عن الحفاظ عليه كما يحافظ الراعي على غنمه[٢] .

١٠ - زعم بروكلمان أن تحريم الخمر « كان يهدف إلى تقييد الشعراء الذين كانوا يتغنون بها في المجالس، فتفسد روح النظام العسكري الصارم الذي أراده محمد

---

١ - محمد في مكة : ص ٧٣ .

٢ - انظر / الاستشراق والمستشرقون، د. مصطفى السباعي : ص ٤٦، ٤٧ .

لأتباعه »[١] . ومن المعروف أن الخمر لم تفسد في يوم من الأيام أي نظام عسكري، بل إنها من وسائل تحقيق فجور وظلم أي جيش في العالم. وهاهي الولايات المتحدة أكبر قوة عسكرية في العالم، ولم نرها تمنع جنودها من شرب الخمر.

١١ - جعل أدولف فيزمار قوله تعالى: ﴿ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ دليلاً على أن النبي - ﷺ - كان « يكره الناس على الدخول في الإسلام »[٢] . ومعنى هذا أنه لا يميز بين الاستفهام الإنكاري - هو الوارد في هذه الآية - وبين الاستفهام الحقيقي.

١٢ - زعم جولدزيهر جهل فقهاء الإسلام بأحكام الشريعة، وجعل ذلك إحدى مقدماته للقول بوضع الحديث النبوي. وقد سبق لنا الرد على هذا الزعم بتفصيل حيث بينا (كذبه) الصريح. وقد رد الشيخ السباعي على جزئيته في هذا الزعم، وهي تأكيد جولدزيهر جهل الإمام أبي حنيفة بتقدم غزوة بدر على أحد، واستدل على ذلك بكون هذا الإمام من أشهر العلماء الذين تحدثوا عن أحكام الحرب في الإسلام، وهذا معروف في فقهه الذي نقله عنه أكبر تلميذيه، حيث ألف أبو يوسف كتاب: (الرد على السير) للأوزاعي، وكتب محمد: (السير الكبير)[٣] .

١٣ - زعم مونتران أن فتح النبي - ﷺ - لمكة قد شهد تحطيمه للأصنام التي كانت حول الكعبة، كما مسح « من على جدرانها صور أنبياء الكتاب المقدس ما عدا إبراهيم وعيسى ومريم العذراء »[٤] . والحقيقة أن الكعبة لم تكن تحمل صورة أي نبي، ثم هل كان النبي - ﷺ - يؤمن بنبوة مريم عليها السلام حتى يترك صورتها؟ ولماذا محا صورة موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام، ألم يكن يؤمن بنبوتهم مع وجود أخبار نبواتهم في القرآن الكريم؟

---

١ - تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٥٣ .

٢ - انظر / التبشير والاستعمار في البلاد العربية، د. عمر فروخ و مصطفى خالدي: ص ٤١ .

٣ - انظر / الاستشراق والمستشرقون: ص ٤٣ .

٤- l'Expansion musulmane - p 88 .

١٣ - وقد رفض الأب لامانس مقياس (التقوى) باعتباره اختيار الخلفاء الراشدين، وذلك لوجود صعوبة لتقبله، وهي عجزه عن تفسير سبب « تقديم عثمان على زوج فاطمة » [١]. وقد أخطأ لأنه افترض فرضية خاطئة، وهي كون التقوى وحدها سببًا للاختيار، ونسي أسبابًا كثيرةً مثل تدخل عامل السن، وطول الصحبة للنبي - ﷺ - وقد كان عثمان رضي الله عنه أسن من علي، ثم إنه لا يوجد أي مبرر للزعم بأنه لم يكن أتقى منه، على الأقل عند الأشخاص الذين كلفهم عمر رضي الله عنهم باختيار خلفه.

هذه بعض التأكيدات الاستشراقية التي قررنا عدم التركيز عليها، وقد اعتبرناها مجرد أخطاء علمية مع أن الناظر في عدد كبير منها يرى بوضوح أنها تشنيعات موجهة لتحقيق هدف التشويش على النبوة أو السيرة النبوية. ومادمنا قد تركنا جانبًا هذه الأمور فمعنى ذلك أن ما سنركز عليه في هذا المبحث من آراء استشراقية سيكون قاطعًا في الدلالة على درجة ضبطهم للمنهج التاريخي الذي ما فتؤوا يدعون تحكمهم في تقنياته. وسيكون هذا بالنسبة لنا بابًا ندخل منه للتعرف على الأسباب الكامنة وراء مخالفتهم الصريحة للمنهج.

وسنتوقف في هذا المقام عند بحث زعمين استشراقيين شهيرين يوضحان المسألة التي نبحثها، وهما : إنكار المستشرقين الوحي الإلهي لنبينا عليه الصلاة والسلام، وزعمهم تعلمه عن اليهود والنصارى :

أ- بحث مسألة إنكار الوحي لمحمد عليه الصلاة والسلام :

من المعروف أن النبي - ﷺ - لم يدع في يوم ما أنه كاهن أو ساحر، ولا سعى إلى تحصيل الملك أو بناء إمبراطورية يكون هو قيصرها، بل ظل طيلة عشرين سنة كاملة يعرض أمرًا واحدًا، وهو أنه نبي اصطفاه الله تعالى وأرسله رحمة للعالمين. ومسألة قناعة النبي - ﷺ - بهذه الحقيقة أمر مفروغ منه، حيث قررها المستشرقون أنفسهم،

١- fatima et les filles de Mahomet - p 8.

لكن المسألة التي لم يبحثها أحد منهم هي : مدى صدق النبي - ﷺ - في دعواه ؟

ولقد كان من الممكن لنا أن نعتبر إضراب المستشرقين عن بحث هذه المسألة الخطيرة شيئًا طبيعيًا تمامًا في حالة انعدام المواد التي تسمح بتحقيقها، لكن ابتعادهم عن بحث هذا الموضوع مع وجود هذه المواد، إضافة إلى ادعائهم سعي دراساتهم إلى تكوين نظرة علمية موضوعية عن رسول الإسلام ورسالته، يدفعنا إلى أن نحكم - مؤقتًا - بعدم بحثهم أصلاً في الدعوى الأساسية للنبي، وهي كونه نبيًا مرسلاً من رب العالمين. ومن المعروف أن المواد العلمية التي تسمح لأي باحث بالتحقق من هذه الدعوى كثيرة ومتنوعة، وأوضحها هي دلالة القرآن الكريم الذي يحتوي على كثير من الأدلة التي تؤكد مصدره الرباني، وخصوصًا إعجازه البلاغي، ونبوءاته، وإعجازه العلمي. وهي الأمور التي سنخصصها بهذا التحقيق لنرى كيفية بحث المستشرقين لها، والمناهج التي اعتمدوها :

١ - الأبحاث الاستشراقية في الإعجاز البلاغي للقرآن :

من النادر جدًا أن تجد مستشرقًا يتبنى القول بتدني مستوى الخطاب القرآني، ومن هؤلاء غرونباوم، قال : « وقد انتقد القرآن بشدة من جراء النقائص في أسلوبه. وقد أجمع الغرب تقريبًا على هذا الأمر (؟) وكثير من المسلمين لا يخفون خيبتهم أمام كل من أسلوبه وصوره (؟) وبعض هذه الانتقادات مصيبةٌ تمامًا، فلم يكن محمدٌ كاتبًا في مرتبة أفلاطون . . . وإلهامه لم يكن يستطيع الاحتفاظ بمستوى سام إلا لبعض الوقت، ثم يسقط بعدها في المستوى العادي، لنقص في الخيال» [١].

وقد وجد عدد من المستشرقين الذين تبنوا المفاضلة بين أسلوب القرآن في المرحلتين المكية والمدنية، ومن هؤلاء بلاشير، وبروكلمان [٢]، وفريتجوف شيون [٣]، وجولدزيهر الذي قال : « وهذا التمييز . . . يجد تبريره المنطقي إذا نظرنا إلى القضية

١- l'Islam medieval - p 91. 92 .

٢- انظر / تاريخ الشعوب الإسلامية : ص ٣٧ .

٣- انظر / كيف نفهم الإسلام : ص ٤٩ .

من الناحية الجمالية في القرآن، ففي المرحلة المكية كان محمد يقدم وحيه بعفوية، وفي شكل عجيب تبعًا للصور التي يوحي بها تهيجه الشديد. ولكن عنفوان النبوة في المرحلة المدنية ابتدأ يهدأ رويدًا رويدًا، فأصبحت بلاغة القرآن شاحبة، ونزلت إلى مستوى جمالي أدنى من سابقه »(١) ولكن جولدزيهر فسر ذلك تفسيرًا علميًا مقبولاً رغم اعتماده على هذا التغيير الأسلوبي في تأكيد تغير عقلية النبي عليه الصلاة والسلام، وقد رده إلى « تأثير طبيعة الموضوعات الحياتية التي كان يعالجها » في المدينة(٢).

وقد وجد المستشرقون مطاعن أخرى في القرآن سيأتي ذكر بعضها لاحقًا، ولكنهم أجمعوا - ما عدا الآحاد منهم كلامانس وغرونباوم - على سمو أسلوبه، من حيث لفظه وتراكيبه وصوره. وقد قرر جولدزيهر هذا الأمر وإن تبنى القول بالمفاضلة بين المكي والمدني، وأكده بروكلمان رغم دسه الخفي حين أشار إلى المشابهة بين الوحي المكي وبين سجع الكهان، قال: « وإنما يظهر هذا السمو الروحي الذي عرفه محمد في تلك السنوات الأولى من البعثة في أسلوب الآيات نفسه، فهي زاخرة بالصور الرائعة، عابقة بالنفس الخطابي الذي يضج بين جنباته بالتناغم الموسيقي والإحساس الشعري الأصيل »(٣).

ورغم بحث بلاشير الحثيث على مطاعن في أسلوب القرآن، حيث تبنى القول بعدم تناسقه واحتوائه على عناصر متناقضة، إلا أنه في مواضع كثيرة سموه البلاغي فقال في (المدخل إلى القرآن) : « إن شكل الوحي لا علاقة له بالشعر، وإيقاع الوحدات المقفاة، في تنوعها وكثرتها وطلاوتها، لا تخضع لأي من قوانين الشعر العربي . . . ومهما كان الأمر، وإذا تقبلنا أن يختلط أسلوب القرآن - في البداية- عند أعداء الإسلام بسجع الكهان، فإن هذا الخلط لا يكمن أن يستمر إلا إذا كان صاحبه ذا نية سيئة، فمن الناحية الجمالية لا يوجد أدنى مقياس بين أقوال الكهان التي وصلتنا،

١- le dogme et la loi dans l'Islam - p 9. 10.

٢- المرجع السابق: ص ١٠ .

٣- تاريخ الشعوب الإسلامية: ص ٣٧ .

وبين السور الأولى من الوحي المحمدي القوية والمفعمة بالمعاني . . . ونستطيع أن نقرر أن المعاصرين للوحي قد أحسوا بالفرق بينهما »[١]. وقد أكد هذا الحكم في كتابه (القرآن) حيث نوه بشمولية تأثير أسلوبه فقال : « إن الاتهام الخطير للنبي بأنه كاهن أو ساحر، هو اعتراف بالتأثير العجيب لهذا النثر الموزون الذي يشيع عبقًا جماليًا يحس به حتى أعداؤه . . . والقرآن إضافة إلى هذا يؤثر حتى في غير العرب »[٢] .

وذهب جب إلى تقرير سحر القرآن الكريم الذي لا يمكن تحدي مصدره، والذي يدل عليه العجز عن ترجمته فقال : « والواقع أن القرآن لا يمكن ترجمته بشكل أساسي . . . إذ ليس بالإمكان التعبير عن مكنونه باللغة العادية . ولا يمكن أن يعبر عن صوره وأمثاله؛ لأن كل عطف أو مجاز أو براعة لغوية يجب أن تدرس طويلاً قبل أن ينبثق المعنى للقارئ. وفي القرآن كذلك صور تلعب فيها موسيقى النغم دورًا لا يمكن تحديده، لأنها تعد بسحرها أفكار الشخص الذي يصغي إلى القرآن لتلقي تعاليمه »[٣] . وأكد هذا المستشرق الأمر نفسه بعبارات حدسية، مما يوجب علينا إيرادها كاملة، قال : « وبما أن كل دين يظل في قاعدته مرتبطًا بالحياة التخييلية، فإنه لا يستطيع أن يمس الروح دون توجه نحو الحواس والمشاعر. وإذا لم تكن الحواس منتبهة، ولم تثر شعائره ورموزه استجابة شعورية، بقي الدين هيكلاً من التعاليم العقائدية والأخلاقية . . . وظل مفتقرًا إلى الروح والرؤى. ليس الفن خادمًا للدين وحسب، بل هو حارس قدس أقداسه . . . فالذي يمنح القرآن قوة على تحريك قلوب الناس، وتشكيل حياتهم ليس هو محتواه من مبادئ ونذر، وإنما هو سياقه اللفظي، إذ يتكلم - كأسفار النبوءات في التوراة - بلغة الشعر وإن لم يخضع لقيود الوزن والقافية. وإذا كان المرء يعني بالشعر ما يكاد يشبه السحر في نظم الألفاظ حتى تحدث صدى يتردد في العقل، وتفتح منظورات طويلة للبصيرة، وتخلق في الروح سموا يحلق بها بمنأى عن عالم المادة . . . فذلك بالضبط هو ما يعنيه القرآن بالنسبة للمسلم. والدليل على أن

١- Introduction au Coran - p 177 . 178 .

٢- le Coran - p 72 .

٣- دعوة تجديد الإسلام: ص ١٧، ١٨ .

هذا ليس محض تصور ليس التجربة الشخصية فحسب، بل إن مبدأ الإعجاز يعتمد على خصائصه الفنية والجمالية بقدر ما يعتمد على محتواه الفني الغزير »[١].

ونص فيليب حتي على ارتفاع أسلوب القرآن إلى قمة البلاغة فقال: « والقرآن كتاب حي فعال له تأثير بليغ في النفوس، وخصوصًا إذا تلي مرتلاً بلغته الأصلية. وبعض تأثيره في النفس راجع إلى ما هو عليه من حسن السبك، وعذوبة السجع، والبلاغة، وموسيقى الألفاظ، والأناقة. ومن العسير، أو المستحيل أن يستطيع مترجم نقل هذه المميزات في أسلوب إنشائي رائع إلى لغة أجنبية »[٢]. وهو الأمر الذي نص عليه عدد كبير من المستشرقين، مثل جاك بيرك[٣]، ودومينيك وجانين سورديل[٤]، وجاك ريسلر[٥]، وغاسطون زنانيري[٦].

وباستثناء الأب لامانس الذي أنكر سمو الأسلوب القرآني مطلقًا، وغرونباوم الذي كان إعجابه به جزئيًا، فقد شارك عدد من المستشرقين الحاقدين على الإسلام في الإعجاب بالبلاغة القرآنية، ومن هؤلاء بروكلمان وأندري ميكال الذي قال: « وكما أن لغة القرآن قد نبعت من لغة الشعراء، فإن أساليبه تذكر ببعض طرق الخطاب التي كان الناس يسعون إلى الوصول إليها في ذلك الوقت، وهي النثر الموزون المقفى الذي كان معروفًا عند الكهان الجاهليين. وقد اتخذ أعداء النبي من هذا التشابه سلاحًا، حيث اتهموه بالكهانة. وهذا نقد تافه . . . فجدة القرآن وأصالته، وأبعاد لغته، وأسلوبه يتجاوز بمراحل بعيدة . . . تلعثمات الكهان. إضافة إلى أن عفوية الجملة التي تخضع لحاجات الوحي، ولها وحدها، تصنع ظواهر أبعد من الوزن والقافية التي تخضع هي نفسها لهذه العفوية »[٧].

---

١ – دراسات في الحضارة الإسلامية: ص ٢٥٦ .

٢ – العرب (تاريخ موجز): ص ٥١ .

٣ – انظر / ... les Arabes - p 24

٤ – انظر / ... la civilisation de l'Islam classique - p 125

٥ – انظر / الحضارة العربية: ص ٣٠ . . .

٦ – انظر / l'Eglise et l'Islam - p 21.

٧ – la litterature Arabe - p 14. 15 .

ونخلص من استعراض هذه الآراء الاستشراقية في أسلوب القرآن الكريم إلى تأكيد إجماعهم على سموه، بل روعته وسحره، وبعبارة أخرى فإنهم قد أجمعوا على تقرير أن القرآن تحفة تسمو « على جميع ما أقرته الإنسانية وبجلته من التحف » حسب تعبير بلاشير [١]. ومعنى هذا أنهم قد شاركوا - إلى حد بعيد - المستشرقين المسلمين والمتعاطفين مع الإسلام في هذا الحكم [٢]. وفي ضوء هذه الحقيقة يجب علينا أن نتساءل عن السر في رفضهم الإيمان بالمصدر الرباني للقرآن، والحيثيات التي استندوا عليها في كفرهم به ؟

ويجب أن نؤكد هنا أنه كان بإمكاننا أن نتقبل هذا الموقف لو أن جمهور المستشرقين قد وجدوا تفسيرات علمية مقبولة يفسرون بها « تقديم تاجر قوافل أمي مثل هذا النص الذي لا يضاهى في الجمال وإثارة الانفعالات » كما يقول روجيه دو باسكويه [٣]. ولكن في غياب أي مستند موضوعي لهذا الموقف، فيجب أن نندهش كما اندهش سلفنا نصر الدين دينيه عندما قال : « وإنه ليدهشني أن يرى بعض المستشرقين أن محمداً قد انتهز فرصة الخلوة . . . فروى ورتب عمله المستقبل، بل لقد ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، فوسوس بأن محمداً قد ألف في تلك الفترة القرآن كله . أحقًا لم يلاحظوا أن هذا الكتاب الإلهي خال من أية خطة سابقة على وجوده . . . وأن كل سورة من سوره منفصلة عن غيرها ؟ » [٤].

وإن مصدر الدهشة لا يتأتى من تقرير عدد من المستشرقين تأليف النبي - ﷺ - للقرآن كما أوضح الأستاذ دينيه فقط، بل من صمت جمهورهم عن التصريح أصلاً بهذا الحكم، حيث نجدهم لا يعبرون عنه إلا ضمنيًا حتى أننا نضطر في أحيان كثيرة إلى

١- الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي، د. عماد الدين خليل : ص ١٧٧ . نقلاً عن / تاريخ الأدب العربي، بلاشير : ٢/ ١٠٣ .

٢ - انظر / محمد رسول الله ، نصر الدين دينيه : ص ١٣٥ . . . ودفاع عن الإسلام، لورا فاغليري : ص ٥٦ . . .

٣ - إظهار الإسلام : ص ٧٣ .

٤ - محمد رسول الله : ص ١٠٧ .

أن نستنتج ذلك من مواقفهم استنتاجًا، وهو الأمر الذي يبين عدم بحثهم في مصدر القرآن بجدية في أي دراسة منشورة. ومن الصحيح أن ننص على أن عددًا منهم قد حاول أن يبحث عن مصدر اللغة القرآنية، فأوحى أندري ميكال بأن النبي - ﷺ - قد جاء فيه بلغة جديدة، هي تطوير للسجع العربي الذي يمزج بين أسلوب الشعر والنثر [١]. وأوحى بلاشير بمثل هذا في معرض إنكاره - وهذا منهج في الطعن لم يسبق إليه - وجود الوزن في القرآن، وذلك عندما أشار إلى عدم اعتماد « الشعراء العرب في تلك الفترة، وفي القرون التالية، على التقسيم المقطعي » [٢]. ونستطيع اعتبار رأي غرونباوم في هذه المسألة تركيبًا لرأيي المستشرقين السابقين، حيث قال: « ولم يستعمل محمد أي بحر تقليدي في القرآن، ولكنه وسع من استعمال النثر المسجوع حتى وصل إلى إعطاء فكرة دقيقة لرؤاه » [٣].

ولكننا لا نجد مستشرقًا ذهب إلى أبعد من هذه المحاولات التبريرية المحتشمة التي لا تفسر كيفية تأليف النبي - ﷺ - للقرآن مع أنه كان واحدًا من العرب، أي أن تميز أسلوبه في هذه الحالة كان سيظهر للناس كما يظهر سمو أسلوب بعض الكتاب على بعض. أما أن يأتي بشيء جديد يتميز به عمن سبقه وجاء بعده من الكتابات، ويجعل علماء العالم - بما فيهم المستشرقون - يحكمون له بالتميز التام عما عداه، فإنه يحتاج إلى تفسير غير الزعم بتأليف النبي - ﷺ - لسوره.

ولقد حاول بعض العلماء المسلمين أن يفسر عدم تعمق المستشرقين في دراسة البلاغة القرآنية بجهلهم بوجوه الكلام العربي [٤]. وهذا صحيح بالنسبة لصغار المستشرقين الذين يجهلون العربية أصلاً، أو أن علمهم بها كان ضئيلاً. وكذلك الأمر بالنسبة لبعض كبارهم ممن جهل العربية وإن ادعى العلم بها، مثل غرونباوم الذي لم

---

١ - انظر / l& litterature Arabe - p 14 . 15 .

٢- Introduction au Coran - p 177 .

٣- l'Islalm medieval - p 93 .

٤- انظر / الوحي المحمدي، محمد رشيد رضا: ص ٢٠ ، ٢٢ . والمستشرقون والدراسات القرآنية، د. محمد حسين الصغير: ص ٨٥ .

يجد حين أراد أن يعطي أنموذجًا عن سمو الأسلوب القرآني إلا المثالين اللذين اختارهما بلاشير، وهما آية الكرسي والنور [١] . ولكن استخدامنا لهذا التبرير في تفسير تجاهل علماء المستشرقين لدلالة الأسلوب القرآني على الإعجاز لا يقبل، وذلك لأن علمهم بالعربية واسع، ويأتي على رأس هؤلاء جولدزيهر، وماسينيون، وجب، ووات، وميكال، وبلاشير.

وحتى لو تقبلنا هذا التبرير على سبيل الجدل، فإننا لا نستطيع أن نتقبل إصرار جمهور المستشرقين على نسبة القرآن إلى النبي -ﷺ- في ضوء معرفتهم اليقينية بعدم ارتفاع « أحاديثه الدنيوية إلى مستوى الجلال القرآني » كما يؤكد بلاشير [٢] . وإننا نؤكد هنا أن هذا التمايز في حد ذاته كان كفيلاً بأن يوجههم إلى التوقف - على أقل تقدير - عن إلقاء مزاعمهم، ولكنهم لم يتوقفوا، بل ذهبوا يبحثون عن نقائص في أسلوب القرآن، ومعنى هذا أنهم كانوا يتعمدون تبني هذا الموقف الذي ينفي نسبته إلى الله تعالى. ولهذا السبب نص روجيه دو باسكويه على أن الدراسات القرآنية الاستشراقية لم تبين في يوم من الأيام كيفية تأليف النبي -ﷺ- للقرآن، بل إنها أبرزت فقط تعصب المستشرقين « ضد الإسلام » [٣] .

إن تعمد الطعن في القرآن الكريم هو المفسر الوحيد لتأكيدات جولدزيهر وبلاشير تناقضه؛ لأنهما - بالتأكيد - لم يكونا يجهلان العربية، ولا أساليب البحث العلمي الجاد. وهل يصدق أحد أن الجهل هو الذي دفع بلاشير إلى تقرير ضرب القرآن بعضه بعضا في مسألة خلق السماوات والأرض ؟ لقد أكد أن القرآن الكريم قد نص على خلق الأرض قبل السماء في قوله تعالى : ﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ

---

١ - انظر / l'Islam medieval - p 100 .

٢- الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي، د. عماد الدين خليل: ص ١٧٧ . نقلاً عن / تاريخ الأدب العربي، بلاشير: ٢ / ١٠٣ .

٣ - إظهار الإسلام: ص ٧٣ .

فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾ ﴾ [**فصلت**: ٩ - ١٢] ولكنه نص في موضع آخر على أسبقية خلق السماوات على الأرض، وذلك قوله تعالى: ﴿أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ﴿٢٧﴾ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا ﴿٢٨﴾ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ﴿٢٩﴾ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴿٣١﴾ وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا ﴿٣٢﴾ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴿٣٣﴾ ﴾ [**النازعات**: ٢٧ - ٣٣].

وإن أي دارس للفكر الإسلامي يعرف أن هذه المسألة كانت من الإشكاليات التي طرحها الناس، وأجاب عنها الصحابي عبد الله بن عباس رضي الله عنهما منذ قرون طويلة [١]. كما أورد ابن قتيبة ما ينبه إلى حقيقة هذه المسألة فقال: « وليس على كتاب الله تحريف الجاهلين، وغلط المتأولين، وإنما كان يجد الطاعن متعلقًا ومقالاً لو قال: والأرض بعد ذلك خلقها أو ابتدأها ... وإنما قال: دحاها، فابتدأ الخلق للأرض ... في يومين، ثم خلق السماوات ... في يومين، ثم دحا بعد ذلك الأرض، أي بسطها ومدها » [٢]. وقد كان بإمكان بلاشير، وقد توافرت له إمكانيات علمية تجعله أكثر ضبطًا وانتباها لأسلوب الآيات، أن ينتهي إلى ما انتهى إليه الأستاذ بوكاي، حين قرر - مصيبًا - عدم وجود أي تناقض في هذه المسألة، مادام القرآن لا يحدد أصلاً أسبقية خلق السماوات على الأرض أو العكس، بل وقوع الفعل الإلهي متداخلاً، قال: « وقد بدا لي أن في القرآن مقطع واحد ذكر فيه تتابع واضح بين أحداث متنوعة للخلق، وهي آيات سورة النازعات ﴿ أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا ... ﴾، فهنا إذن ذكر لمجموعتين من الأحداث، إحداهما تتعلق بالسماء والأخرى تتعلق بالأرض، وهي متتابعة في الزمن، فيفرض في العرض المذكور هنا وجود الأرض ضرورة قبل أن

---

١ - انظر / القرآن والفلسفة، د. محمد يوسف موسى.

٢ - تأويل مشكل القرآن: ص ٦٧، ٦٨.

تبسط، وبالتالي فوجودها كان قائمًا حين أقام الله السماء. ويستخلص من هذا ظاهرة (معية) التطور السماوي والأرضي، مع تداخل بعض الأحداث »[1].

ولكن بلاشير اكتفى بالتشنيع عوض البحث، تمامًا مثلما فعل حين أكد تطور موقف النبي -ﷺ- من أهل الأديان بتطور علاقاته معهم استنادًا على آيتين قرآنيتين تعرضان موقفين مختلفين تمامًا، وهما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧﴾﴾ [الحج: ١٧]، وقوله عز من قائل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢] قال بلاشير: « في البدء، كان القرآن يواجه المؤمنين بالمشركين، وإضافة اليهود والصابئة والنصارى والمجوس والمشركين لا يجد قبولاً إلا في زمن دخل فيه الإسلام في علاقات مع هذه الأديان. ويوجد نص آخر من الممكن أن يكون أقدم - يقصد ما ورد في البقرة - يقدم تعدادًا مشابهًا، ولكن ينقصه المجوس. وقد تساءل الباحثون كثيرًا حول إذا لم يكن ذكر هؤلاء والصابئة يشكل تحريفًا »[2].

ولا نعلم وجها لتساؤل هؤلاء الباحثين المزعومين الذين ذكرهم بلاشير مادامت الآيتان اللتان ذكرهما تعرضان شيئين مختلفين تمامًا، فآية سورة البقرة تتحدث عن صحة إيمان من ذكرتهم من طوائف، وجزاء الله لهم على هذا الإيمان وعملهم بمقتضاه، أما آية سورة الحج فتتحدث عن حكم الله تعالى يوم القيامة بين طوائف المتدينين. وهذا هو السبب في عدم ذكر المشركين والمجوس - وليس المجوس فقط كما قال - في الآية الأولى، وضمهم إلى المذكورين في الآية الثانية؛ لأنهم - وهذا طبيعي تمامًا - ممن سيحكم الله بينهم يوم القيامة.

---

١ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم: ص ١٢٨ .

٢- le probleme de Mahomet - p 123 . et / Introduction au Coran - Blachere - p 240 .

وإذا كان هناك مستشرق قد ركب الشطط في معالجته للغة القرآن الكريم فهو الأب لامانس، الذي أنكر أي مزية أسلوبية فيه. وليس هذا عجيبًا مادام القرآن في نظره قد احتوى على (أخطاء) لغوية لا تعد ولا تحصى [١]. وسنختار مما أورده نموذجين يبينان تعمده - المستند على الجهل - في التشنيع على القرآن :

١ - أما النموذج الأول فهو مثال عن تهمة أكثرَ لامانس من ذكرها، وهي انتقال القرآن من استعمال ضمير المخاطب إلى ضمير الغائب، قال : « وهو يستعمل القسم (باسم ربي) في ٣٤/ ٣ بعد أن تحدث بصيغة المتكلم، وهو سهو خفيف كان يمكن إصلاحه دون تغيير المعنى » [٢]. والآية التي قصدها هي قوله تعالى في سبأ : ﴿ **وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ** ﴾ [سبأ : ٣] ومن الواضح أنها لا تحتوي على أي تغيير في ضمائر المتكلمين، بل إن الله سبحانه وتعالى فيها ليس طرفًا في الحوار أصلاً، حيث تم بين الكفار والنبي، والقسم فيها هو قسمه.

٢ - أما النموذج الثاني فيتمثل في حكمه بخطأ القرآن حين وضع كلمة (البر) عوضًا عن (البار) في قوله تعالى : ﴿ **لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ** ... ﴾ [البقرة : ١٧٧] وقد اعتمد لامانس في تأكيد هذا الخطأ على قراءة اللغوي الشهير المبرد الذي صحح - حسب زعمه - هذا الخطأ « ليتجنب هذا البناء الغريب » [٣] . وقد عدنا إلى معجم القراءات القرآنية فما وجدنا أثرًا للقراءة التي زعمها، وكل الاختلافات الموجودة بين القراء فيها مقصورة على إعراب الجمهور لها بالنصب، وذهب بعضهم إلى رفعها [٤] . هذا على مستوى القراءات، أما على مستوى اللغة فإن المبرد، وهو إمام من أئمة اللغة، لا يمكن أن يكون قد قرأ بما زعم لامانس؛ لأنه يعلم أن قراءته لن تكون في هذه الحالة صحيحة من حيث

١- انظر / ... l'Islam croyances et institutions - p 53

٢- المرجع السابق : ص ٥٣ .

٣ - المرجع السابق : ص ٥٤ .

٤ - انظر / معجم القراءات القرآنية، د. عبد العال سالم . و/ د . أحمد مختار عمر : ١ / ١٣٧ .

اللغة، لأن الآية كانت ستصبح : ليس البار أن تولوا . . . وحينئذ يشترط في خبر ليس أن يعين من هو البار، ولا بد أن يكون في هذه الحالة (اسمًا)، وبالضبط (اسمًا موصولاً). وهذا يفترض إعادة صياغة الآية كلية، فتصبح : ليس البار من ولى . . . أو : ليس البار هو الذي يولي . . . ومن الواضح أن القرآن الكريم لا يقصد التعيين، بل الشمول، ولذلك عبر بالمصدر.

وقد يفسر الجهل تشنيعات لامانس في هذه الحالة الأخيرة بالذات، لاستحالة أن يعطي مستشرق حاقد مثله لنفسه الوقت الكافي لتعلم وجوه الخطاب القرآني المختلفة. ولكن عدداً كبيراً من مزاعمه لا يفسرها إلا تعمده التشنيع، وذلك لسهولة معرفة الصحيح من الخاطئ فيها، ومنها تقريره أن كلمة (بنات) في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ ﴾ [الأحزاب : ٥٩] جمع - وهذا صحيح - ولذلك حكم بخطأ القرآن، إذ « كنا نرغب أن نكتشف ثلاث أخوات على الأقل لفاطمة »[١]. فهل يعقل أنه لا يعرف أن الجمع في العربية يعبر عما زاد على اثنين، وفي هذه الحالة فإن كلمة (بنات) لا تفترض أكثر من وجود (أختين) لفاطمة رضي الله عنها، وقد وجدتا، بل وجدن إذ أن أخواتها كن ثلاثًا، وهن : رقية وزينب وأم كلثوم.

٢ - بحث المستشرقين لإعجاز القرآن في إخباره بالمستقبل :

إن أيسر وجوه إعجاز القرآن الكريم تكمن في بشاراته وإخباره بالحوادث المستقبلية، إضافة إلى دلالة هذا الوجه على قناعة النبي - ﷺ - التامة بربانية الوحي. وتعود السهولة إلى قدرة كل أحد على معرفة ذلك، إذ كان يكفي كل كافر أن ينتظر حدوث الأمر الذي أخبر عنه القرآن ليعرف مدى صدقه أو كذبه. أما دلالة هذا الوجه على إيمان النبي - ﷺ - بالمصدر الإلهي للوحي فلأنه ما كان ليجازف بالنص على هذه التحديدات الحدثية والزمانية التي وردت في القرآن لو لم يكن على يقين من صدقه، إذ إن بإمكانها تبيين كذبه ببساطة تامة في حالة عدم وقوعها.

---

١ - انظر التعليقات الختامية في كتاب / fatima et les filles de Mahomet

وما انطبق على العرب المعاصرين للنبوة ينطبق على البشر الذين يعيشون بيننا اليوم، إذ بإمكان كل أحد أن يستوثق من هذه المعجزة بمجرد النظر في أسلوب القرآن الكريم، وتوالي الحوادث التاريخية التي تحدث عنها. ولكن المستشرقين أغمضوا أعينهم عن هذا الدليل الساطع، فلم يبحثوا في العديد من الآيات التي تحتوي بشارات واضحة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿ **لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لا تَخَافُونَ** ﴾ [الفتح: ٢٧] وهم لم يكتفوا بذلك، بل عمدوا إلى إحدى أوضح الآيات - وأشهرها عندهم إذ تتعلق بحدث يخص ماضيهم - الدالة على الصدق الكامن في الإخبار بالمستقبل، وهي قوله تعالى: ﴿ **الم (١) غُلِبَتِ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٣) فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (٤) بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (٥)** ﴾ [الروم: ١ - ٥] فحاولوا أن يقضوا على الإعجاز فيها بتأويلات بعيدة. ولتحقيق ذلك جعل ديورانت قدرات النبي - ﷺ - الفذة هي أساس نبوءات القرآن، حيث كان يتأمل بعين الفيلسوف الحروب الفارسية الرومانية، فتعرف بذلك على موازين القوى بينهما [١].

ومن المؤكد أن غرونباوم قد قرأ التأويل السابق، فلم يستسغ وصف ديورانت للنبي - ﷺ - بالعبقرية، ففسر هذه النبوءة بتحيزه للروم، قال: « وقد حافظت مكة على تعاطفها مع الفرس . . . ولما تعرض أتباع محمد للقهر أرسل قسمًا كبيرًا منهم إلى الحبشة، ليس لأنه يعتبر دعوته قريبة من المسيحية فحسب، بل لأن عداوة مواطنيه قد دفعته إلى البحث عن مساندة منافسيهم السياسيين. وللأسباب نفسها انحاز إلى جانب البيزنطيين لما كانت كل مكة تحتفل بانهزامهم المدوي أمام الفرس، الذين فتحوا القدس سنة ٦١٤ م . . . وقد ساند قضيتهم بين سنوات (٦١١ - ٦١٦م) وتنبأ بانتصارهم النهائي. وقد تحققت نبوءته عام ٦٢٧ م عندما غاص هرقل في بلاد الساسانيين، ولكن

---

١ - انظر / قصة الحضارة: ١١ / ٤١ .

يبدو أن توقعه كان نتيجة لانحيازه، لا إلى تقدير موضوعي للقوى المتصارعة التي من المؤكد أنه يستحيل أن يكون عالـمًا بها في ظل العزلة التي كانت مكة فيها »(١) .

أما بلاشير فقد انتبه إلى أن تأويلات زملائه تعطي تأصيلاً لإعجاز هذا الوجه القرآني وإن حاولت أن تميعه، ولذلك عمد إلى إنكار حقيقة الإخبار بالمستقبل في هذه الآية رأسًا، بوساطة عمله على إلقاء الضبابية على حقائقها النحوية فقال : « وأول هذه المنطلقات، أننا لا نستطيع أن نحدد للآيات الأولى من سورة الروم زمانًا دقيقًا، حيث أن هناك احتمالين لتفسير النص : فقد يكون تاريخه هو زمن انتصار الفرس على الروم في سوريا وفلسطين عام ٦١٣ م، أو يكون معاصرًا لتاريخ هجوم هرقل المعاكس على الساسانيين سنة ٦٢٤ م . . . وفي الحالة الثانية يكون زمن النص هو زمن بداية الوحي تقريبًا، ويصعب تصديق هذا. وفي الحالة الثانية يكون تاريخ تنزيله بعد سنتين من وصول محمد إلى المدينة. ونستطيع - ولنا كل الحق في ذلك - أن نبدي رأيًا آخر، ونتساءل : ألسنا في الواقع أمام نص موجه لبعث الأمل وروح الثقة في المسلمين بعد هزيمتهم في مؤتة سنة ٦٢٩ م »(٢).

وهكذا يتبين سعي هؤلاء المستشرقين - كل بطريقته - إلى إبطال الإعجاز في هذه الآيات، وإننا نتساءل : هل خفي الأمر عليهم حقًا حتى ذهبوا إلى هذه التأويلات البعيدة ؟

إن أسلوب آيات سورة الروم واضح تمامًا، بحيث يستطيع كل قارئ أن يعرف أنها تتحدث في زمن الحال عن الاستقبال، فقد قرر الله تعالى (غلبة) الروم، وقرر (غلبتهم) على أعدائهم، وخلص هذا الحادث للاستقبال باستعمال (السين) في قوله : ﴿سَيَغْلِبُونَ﴾ كما حدد زمان انقلاب الموازين لصالحهم في قوله : ﴿بِضْعِ سِنِينَ﴾ ومعنى هذا أن المستشرقين قد تعمدوا إخفاء نبوءات القرآن على قرائهم؛ لأنها تدل بشكل صريح على إعجازه.

١- l'Islam medieval - p 78. 79 .

٢- Initroduction au Coran - p 252. 253 .

ويجب علينا هنا أن نثري هذا المبحث بملاحظتين :

١ - الأولى : وهي أن تفسير العلماء المسلمين لهذه الآيات كان - لأسباب موضوعية - قاصراً تمامًا عن الإحاطة بمعانيها، ويرجع ذلك إلى عدم انتباههم بشكل كاف إلى المعاني الخاصة لبعض الألفاظ الواردة فيها، إضافة إلى عدم اعتبارهم واقع الصراع التاريخي بين الفرس والروم، وخصوصًا صراعهم الأخير الذي أشارت إليه سورة الروم. وقد عوضوا نقصهم في هذين الجانبين بالاعتماد على بعض الروايات التي زاد اعتمادهم عليها من تعمية الأمر عليهم.

وبيان ما قلناه أن علماءنا قد فهموا من اللفظ (غلب) معنى (هزيمة) الخصم، ولذلك جعلوا (غلبة) الفرس للروم (هزيمة)، وبالمقابل فقد جعلوا (غلبة) الروم للفرس (هزيمة)، وهذا ما فهمه المستشرق بلاشير تمامًا كما هو واضح في النص الذي نقلناه عنه قبل قليل. ولهذا السبب تقبلوا الروايات التي تجعل أبا بكر يراهن المشركين على هذا الأمر، وتجعله يحدد المدة بين هزيمة الروم وانتصارهم بخمس سنوات، أو بست سنوات [١]. وقد كان هذا مدخلاً لتشابه الأمور عليهم، وبيان ذلك أن الإمام البقاعي مثلاً قد جعل زمان هزيمة فارس للروم سنة ثمانية من البعثة [٢]، بينما كان زمن إلحاق الروم الهزيمة بالفرس - وهو ما ذهب إليه الجمهور - في السنة الثانية للهجرة [٣]. ومعنى هذا أن المدة التي حددت للرهان قد وقعت موافقة لما تنبأ به أبو بكر، فلماذا تجعله الروايات يطلب من المشركين الذين راهنوه سنة سادسة ليتحقق فيها ما راهن عليه ؟ ثم إن هذه الروايات تجعل بداية هذا الرهان ونهايته في مكة، وهذا لا يتناسب مع المكان الذي وجد فيه المسلمون إبان انتصار الروم على الفرس، إذ إنهم كانوا آنذاك بالمدينة، كما يدل على ذلك اتفاق علمائنا على أن هذا الانتصار قد وقع موافقًا لغزوة بدر.

١- انظر / مفاتيح الغيب، الرازي: مج ١٣ - ج ٢٥ - ص ٨٥ . . . وتفسير ابن كثير: ٥/ ٣٤١ . . . ونظم الدرر، البقاعي: ٥/ ٥٨٣ .

٢ - انظر / نظم الدرر: ٥/ ٥٨٣ .

٣ - انظر / أسباب النزول ، الواحدي: ص ٢٨٦ . تفسير ابن كثير: ٥/ ٣٤٨ .

وقد انعكس سبب آخر بالسلب على بحث علمائنا لهذه المسألة، وهو اختلافهم في تحديد النصر الذي وعد به الله المؤمنين عند انتصار الروم على الفرس. وقد جعله الواحدي بدراً [١]، وجعله الإمام الزمخشري الحديبية. وأثر هذا الاختلاف نفسه على تفسيرهم، فعجزوا عن تحديد بداية الحرب الفارسية البيزنطية الأخيرة.

وإن الناظر في كتب التفسير يرى بوضوح أن علماءنا كانوا ينقلون أخبار هذه المواجهة بين الفرس والروم باعتبارها (حربًا) أي مجموعة وقائع عسكرية ممتدة في الزمان والمكان، ولكنهم لم يستخدموا هذا المعلومة التاريخية في فهمهم للآيات، ولذلك جعلوا - عند التطبيق - هذه (الحرب) مجرد (معركة).

ومسألة الصراع بين الفرس واليونان، ثم بين الفرس والرومان، ثم بينهم وبين خلفاء الرومان في الإمبراطورية الرومانية الشرقية، أي البيزنطيين، أمر مشهور في تاريخ العلاقات الدولية في العالم القديم [٢] . وسنتوقف في هذا المبحث عند آخر حروب الفرس والبيزنطيين، إذ دخل المسلمون بعدها مسرح الأحداث، فقضوا على الامبراطورية الفارسية، ودفعوا الإمبراطورية البيزنطية إلى الانكماش داخل أقاليمها الأوروبية. وسنكتفي هنا بنقل أخبار هذه الحرب عن ديورانت؛ لأن وصفه كاف في تكوين فكرة موضوعية عن الأحداث، مما سيساعدنا على فهم أحسن لآيات سورة الروم، قال: «مات جستنيان سنة ٥٦٥ م، وكان الآفار أثناء حكمه وبعده يهاجمون عبر نهر الدانوب ويستولون على أراضي الإمبراطورية . . . وقاتل جستين الثاني (٥٦٥ - ٥٧٨م) الفرس في آسيا الغربية، وخلفه تيبريوس، (ثم) موريق، فهاجم الآفار، ولكن أبناء الامبراطورية كانوا يتهربون من الخدمة العسكرية إلى الأديرة، ولما نها الأديرة عن ذلك ثارت عليه، وتزعم فوكاس الثورة سنة ٦٠٢ م، وأفاد كسرة الثاني من هذا الاضطراب، وجدد الحرب القديمة . . . ونقل فوكاس الجيش البيزنطي كله إلى

---

١ - انظر / أسباب النزول: ص ٢٨٦

٢ - انظر / العرب قبل الإسلام، جورجي زيدان: ص ٨١ . . . والعرب في الشام قبل الإسلام، محمد أحمد باشميل: ص ٢٠١ .

آسيا، ولكن الفرس هزموه في كل واقعة التقوا به فيها . . . واستغاث أشراف العاصمة بهرقل، إمبراطور إفريقيا . . . وأرسل إليهم ابنه، فجهز هرقل الأصغر عمارة بحرية . . . وخلع فوكاس، ونودي به إمبراطوراً - في ٦١٠ م - . . . وقضى عشر سنين يعمل لإحياء روح الشعب، ويعيد قوة الجيش . . . وفي هذه الأثناء استولى الفرس على أورشليم - سنة ٦١٤ م - وتقدموا إلى خلقدون - سنة ٦١٥ م - . . . وتصالح هرقل مع الآفار ثم زحف آخر الأمر لقتال الفرس، (وواصل) الحرب على أعدائه ست سنوات، هزم فيها كسرى عدة مرات . . . ودق هرقل أبواب طيسفون - عاصمة الفرس- وسقط كسرى الثاني، وطلبت فارس الصلح، وردت كل ما كان كسرى قد استولى عليه من الإمبراطورية اليونانية »[١] .

ومعنى هذا أن الصراع بين هاتين الإمبراطوريتين لم ينته بعد معركة انتصر فيها الفرس، وأخرى انهزموا فيها، بل إنه قصة حرب طويلة المدى حقق فيها الفرس الغلبة على الروم لمدة طويلة، ولم يحقق هؤلاء انتصارهم في معركة، بل بعد سلسلة من المعارك دامت سنوات طويلة. وهذا هو بالضبط ما قصدته الآيات حين استخدمت كلمة (غلبة) التي تدل على أن الفرس قد استطاعوا أن (يقهروا) الروم، أي أن ينتصروا عليهم انتصاراً تامًا. ومن المعروف أن (الغلبة) قد تتحقق في معركة، ولكن من النادر أن يحدث ذلك بالنسبة لإمبراطورية كبيرة مثل الإمبراطوية البيزنطية، وهذا ما دلت عليه الأحداث حيث ابتدأت انتصارات الفرس حوالي سنة ٦٠٤ للميلاد، ولم يحققوا غلبتهم إلا بعد دخولهم مصر سنة ٦١٥م. وابتدأ رد الفعل البيزنطي حوالي سنة ٦٢٤م للميلاد، واستمرت انتصاراتهم إلى غاية حصارهم لعاصمة الفرس، حوالي سنة ٦٣٠ .

ورغم أن ابن منظور مثلاً لا يقدم لنا معنى كلمة (غلبة) باعتبارها تدل على تحقيق انتصار تام بعد إنهاك الخصم، لكنه أشار إلى ما يشبه هذا حين جعل معناها يدل على (القهر). ويتأكد المعنى الذي ذهبنا إليه حين نجد كثيراً من اشتقاقاتها تدل على (كثرة الشيء)، فنقول : رجل غلب - بتسكين اللام - بمعنى غليظ الرقبة، أي كثير شحمها

---

١ - قصة الحضارة: ١١ / ١٥٣، ١٥٤ .

ولحمها. واغلولب العشب بمعنى كثر حتى التف على بعضه [١]. ومعنى هذا أن كلمة (غلبة) في سورة الروم لا تدل على مجرد الانتصار في معركة، بل على (كثرة) و(توالي) الانتصارات التي تنهك الخصم، وتجعله ينزل إلى أضعف مستوياته. وهذا شيء مناسب تمامًا لدلالة الآيات على القدرة الإلهية، حيث بين الله فيها قدرته المطلقة على تحويل الأشياء من النقيض إلى النقيض - مثل نقل الإنسان من الضعف إلى القوة والعكس، وإخراج الحي من الميت والعكس - فنقل البيزنطيين بمطلق قدرته من حال الهزيمة المطلقة إلى حال الانتصار المطلق، وأذل الفرس إذلالاً كبيراً بعد أن أصبحوا - لمدة سنوات - سادة العالم [٢].

إضافة إلى كل ما سبق، فإن هناك دليلاً قويًا على صحة كل ما ذهبنا إليه، وهو أن الله تعالى لم يقل: إن الروم سيحققون انتصارهم (بعد) بضع سنين، بل قال: (في) بضع سنين. واستنادًا إلى وضوح المعنى الذي فسرنا به الآيات السابقة، وإلى جملة الأدلة التي سقناها قبل قليل فإننا نستطيع أن نحدد تاريخًا تقريبيًا للوحي بآيات سورة الروم، فنجعل ذلك في سنة ٦١٥ للميلاد، أي في السنة الثالثة للبعثة أو بعدها بقليل، وذلك اعتمادًا على أن الغلبة الفارسية للبيزنطيين لم تتحقق فعلاً إلا بدخولهم القدس، رمز المسيحية الديني، ثم دخولهم مصر. ومن الواضح أن ما قررناه هنا ينقل موضوع الإعجاز، حيث لم يعد كامنًا في تحقيق البيزنطيين لانتصارهم في مدة تزيد عن ثلاث سنوات، وتقل عن تسعة، بل إننا نبدأ هذا الإحصاء من تاريخ أول انتصاراتهم على الفرس إلى تحقيقهم الغلبة التامة عليهم. ومن المعلوم يقينا أن ذلك تم في أكثر من ثلاث سنوات وأقل من تسع.

وهذا هو المعنى الوحيد الذي يقفز إلى ذهن أي باحث يضع في اعتباره - قبل أي شيء - معاني ألفاظ القرآن الكريم، وتعبيراته، وتركيب جمله، حيث سينتبه إلى أن

---

١ - انظر / لسان العرب : ١ / ٦٥١ .

٢ - نبه الإمام الرازي إلى مثل هذا المعنى، ولكنه لم يستخدمه في التمييز بين (الغلبة) و(الهزيمة)، أو في تعيين موضع الإعجاز في الآيات . انظر / مفاتيح الغيب: مج١٣ - ج ٢٥ - ص ٨٥ .

الله تعالى وضـــع كلمة (غلبة) لتحقق معناها، لا لتشير إلى معنى كلمة (انتصار) الذي استخدمه في آيات أخـــرى كانت الحـوادث التي تنقلها تتعلق - فقط - بهزيمة العدو في معـركـة، وذلك مثل قـوله تعـالى : ﴿ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ ... ﴾ [التوبة : ٢٥] وسينتبه هذا الباحث أيضًا أن تحويل الغلبة إلى انتصار سيقضي على المعنى العجيب الذي أراد القرآن الكريم أن يحرك به عقول العرب للتأمل في عجيب فعل الله تعـالى. ويتأسس هـذا الرأي الأخير على أنه بإمكان أي دولـة - وهذا هو الأصل - أن تحقق انتصاراً بعد هزيمة، ولكن أن تتحطم جيوش دولة ما نهـائيـا، ثم تحقق غلبـة مطلقـة على عـدوها، فـهذا هـو الأمر الدال فـعلاً على القـدرة الإلهية، وهذا هو المعنى الذي قصد الله تعالى تنبيه الناس إليه. والله أعلم.

وتبقى مسألة تحتاج إلى توضيح، وهي تحـديد الحدث الإسـلامي الذي يوافق غلبة الروم لأعدائهم، إذ يقــول تعالى : ﴿ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (٤) بِنَصْرِ اللَّهِ ﴾ [الروم : ٤، ٥] وهو بالنسبة لنا فتح مكة، ولا شيء غيره، إذ فتحت في السنة الثامنة للهجرة، وهو الموافق لتاريخ حصـار الـروم للمدائن في آخـر سنة ٦٢٩م، وبدايات سنة ٦٣٠ للميلاد. ويتأكد ما ذهبنا إليه هنا عندما نستعرض مصطلحات هذه البشارة الواردة في سورة الروم، فنجد فيها كلمة (النصر) التي نسبها الله تعالى إلى ذاته العلية مباشرة فقال ﴿ نَصْرُ اللَّهِ ﴾، وإننا نجد المصطلحين نفسيهما في سورة النصر التي تصف فتح مكة المكرمة، قال الله تعالى : ﴿ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ (١) وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا (٢) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا (٣) ﴾ [النصر : ١ - ٣]

٢ ـ **الثانية** : وتكمـن في ضـرورة الإبانة على أن اقتراح بـلاشير تفسيراً جديداً لآيات سورة الروم لم يكن عن مجازفة منه، بل لقد أبان في هذا عن معرفة جيدة - وهذا شيء واضح بالنسبة لمن تتبع مجمل عمله - بقراءات القرآن الكريم، ولذلك بدا مطمئنًا تمامًا عندما قال : « ونستطيع - ولنا كل الحق في ذلك - أن نبـدي رأيًا آخـر، ونتساءل : ألسنا في الواقع أمام نص موجه لبعث الأمل وروح الثقة في المسلمين بعد

هزيمتهم في مؤتة سنة ٦٢٩م ». وقد اعتمد بلاشير في هذا الرأي على قراءة ابن عمر، وأبي سعيد الخدري، وابن عباس . . . وغيرهم، حيث قرؤوا كلمة ﴿غُلِبَت﴾ مبنية للفاعل، أما ﴿سَيَغْلِبُونَ﴾ فقد بنوها للمفعول. ولكن تقبلنا لهذا الرأي الذي يعتمد - ويجب توضيح ذلك - على قراءة آحادية، لا يعني قبولنا لهدف بلاشير، الذي لم يرد توضيح المعاني المحتملة للآيات في ضوء اختلاف للقراءات، بل مجرد القضاء على إعجاز القرآن في إعلامه بمستقبل الحوادث. وهذا ما لا يتحقق له مهما كانت القراءة التي سنعتمدها، حيث تحققت النبوءة الصادقة - على قراءة الجمهور - بانتصار الروم على الفرس في بضع سنين. وتحقق صدق النبوءة - على قراءة الآحاد - بانتصار المسلمين على الروم بعد انتصارهم على فارس، وفي بضع سنين.

٣ - بحث المستشرقين للإعجاز العلمي في القرآن :

يبين الموقف السلبي الذي وقفه المستشرقون المعاصرون من الإعجاز العلمي في القرآن الكريم تعمدهم إخفاء ربانية الوحي الذي تلقاه النبي - ﷺ - من الله تعالى. ولا يمكن أن يكون الأمر إلا كما وصفنا، خصوصًا وأن التقدم العلمي الذي حققته الإنسانية في القرن العشرين قد أعطاهم إمكانيات متعددة للبحث في هذا الموضوع. ورغم أن هذا الوجه الإعجازي قد شكل عنصراً من أشد عناصر شد الغربيين إلى الإسلام، حيث استند عليه الكثيرون منهم في اعتناقه، إلا أن جمهور المستشرقين الأكاديميين ظلوا غير آبهين بالبحث فيه، وكأن تحقيقه ليس من أحسن الوسائل التي من الممكن استخدامها في التأكد من ربانية الوحي المحمدي.

ومن المعروف أن علماء غربيين كثيرين قد أعلنوا عن اقتناعهم بصدق النبي - ﷺ - في دعواه النبوة بناء على النظر في الآيات القرآنية التي تنقل حقائق علمية لم تتقرر في حقل العلوم الا في العصر الحديث، ومن هؤلاء عبد الله أليسون، رئيس قسم الهندسة الإلكترونية بجامعة لندن الذي أعلن إسلامه في ١٩٨٥م، وقال: « إن الإسلام كما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة يتضمن حقائق لا تتعارض مع علوم اليوم

. . . وعدد كبير من زملائي . . . لو فهموا الإسلام لدخلوا فيه »[١] . ومنهم الدكتورة عائشة أمبج، والدكتور مارشال جونسون . . . وغيرهم[٢] .

ورغم إضراب جمهور المستشرقين عن دراسة هذا الموضوع، إلا أن عدداً منهم قد اهتم ببحثه اهتمامًا خاصًا، بل إن أكبر العلماء المعاصرين الذين اهتموا ببيان إلهية الوحي الإسلامي بناء على الأدلة العلمية الواردة في القرآن كان مستشرقًا، وهو الأستاذ موريس بوكاي الذي أسس بكتابه (الكتاب المقدس والقرآن والعلم) لكثير من المؤلفات الإسلامية في الموضوع. وقد أوضح في مواضع متعددة من هذا الكتاب أن القرآن ليس كتاب علم بالمعنى الاصطلاحي، ولكنه احتوى على إشارات علمية كثيرة من الممكن استخدامها في عملية التحقق من إلهية مصدره، قال : « وليس القرآن كتابًا هدفه عرض بعض الأنظمة التي تحكم الكون، بل هو في الأساس كتاب ذو هدف ديني. وهذا واضح على الخصوص بمناسبة (ذكره) لأوصاف القدرة الإلهية المطلقة . . . مقترنة إما بإشارات إلى وقائع خاضعة للملاحظة الإنسانية، أو إلى قوانين حددها الله لتحكم نظام الكون . . . وبعض هذه الأمور سهل الفهم، أما البعض الآخر فلا يمكننا التقاط معناه إلا إذا كانت لدينا معارف علمية ضرورية لذلك »[٣] .

وقد قسم بوكاي هذه الإشارات القرآنية في علاقتها مع الحقائق العلمية إلى قسمين :

أ- سلبي : وهو عدم ذكر القرآن شيئًا يخالف حقائق العلم .

ب -إيجابي : وهو إثباته أشياء أثبتها العلم بعده بقرون طويلة[٤] .

وينتسب إلى القسم الأول إشارات كثيرة، فقد خلا القرآن الريم مثلاً من تحديد

---

١ - من عالم الشهرة إلى رحاب الإيمان، أسماء الجهيني: ص ٩٠ . وانظر / علماء الغرب يدخلون الإسلام، محمد حلمي: ص ٢١ .

٢ - انظر / علماء الغرب يدخلون الإسلام، محمد حلمي: ص ١٣ .

٣ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم: ص ١١٥ .

٤ - انظر / المرجع السابق: ص ١٥١ .

للأيام الستة التي خلق فيها الله تعالى العالم تحديداً يجعلها تعين - وهذا هو حال العهد القديم - اليوم والليلة، وهما عرضان لم ينشآ إلى بعد خلق السماوات والأرض. كما خلا من الزعم بمركزية الأرض . . . وغيرها من الموضوعات المناقضة لحقائق العلم، والتي نجدها في العهدين القديم والجديد. ومن القسم الثاني إشاراته إلى الجاذبية في قوله تعالى: ﴿ **خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا** ﴾ [**لقمان**: ١٠]، وإلى زيادة الضغط بازدياد الارتفاع عن سطح الأرض، وذلك قوله تعالى: ﴿ **فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ** ﴾ [**الأنعام**: ١٢٥] ولهذا قرر بوكاي إلهية الوحي القرآني فقال: « ولئن عجزت عوامل إنسانية عن تفسير المتغيرات في الروايات المؤثرة في معنى التوافق مع المعارف الحديثة، فإنه ينبغي قبول تفسير آخر: إنه وحي آخر لاحق لما هو في التوراة »[١] .

واعتمد بوكاي في هذا الكتاب على المنهج المقارن، حيث كان يعرض النصوص التوراتية والإنجيلية ثم القرآنية، ويعرضها جميعًا على حقائق العلم الطبيعي وحقائق التاريخ. وقرر بعد إجرائه لعدد من هذه المقارنات أن « القرآن يذكر حقائق للعلم فيها كلمته، وذلك في عدد ضخم إذا ما قورن بما ورد منها في التوراة. وليس ثمة أي مقياس مشترك بين السمة المحددة للأخبار التوراتية المجابهة للعلم، وكثرة الموضوعات ذات السمة العلمية الواردة في القرآن، ولا أحد من هذه كلها يصطدم مع وجهة النظر العلمية »[٢] . وقد استند على هذا الدليل في إثبات تحريف الوحي اليهودي والمسيحي، وسلامة القرآن الكريم من الدس، إضافة إلى اعتماده على هذا المنهج في إثبات إلهية الوحي الذي ورد فيه.

وقد دفعته النتائج التي توصل إليها إلى أن يطلب من مترجمي القرآن الكريم إلى اللغات الغربية بأن يتجاوزوا عن اعتماد أخطاء المفسرين المسلمين القدامى في فهم بعض الآيات، وأن يضيفوا إلى وسائل معرفتهم بمعانيه حقائق العلم؛ وذلك لأن إجادة

---

١ - المرجع السابق: ص ١٨٧ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٢ .

هذا العمل يعتبر بابًا لتقبل الإنسان الغربي لإلهية القرآن. ومن الواضح أنه لم يتهمهم بتعمد إساءة الترجمة، وهو ما لا نوافقه عليه، بل إننا نقسم ترجمات المستشرقين للقرآن إلى قسمين:

١ - قسم يفترض فيه عدم تعمد ذلك، وهم الذين ألفوا كتاباتهم قبل اشتهار أمر الإعجاز العلمي في القرآن.

٢ - أما القسم الثاني فقد تعمد ألا ينقل للناس ما يقرره هذا الكتاب السماوي في أمور لم تعرفها الإنسانية جمعاء إلا في القرن التاسع عشر أو العشرين، وهؤلاء جميعًا عاشوا وأنجزوا أعمالهم بعد بدء البحث في هذا الوجه الإعجازي.

وينتمي هذا النوع الثاني من مترجمي القرآن إلى جمهور المستشرقين المعاصرين الذين لم يهتموا بالبحث في الإعجاز العلمي القرآني رغم وضوح مباحثه بالنسبة إليهم، أو عدم إمكان جهلهم به. وإننا نستند هنا على بدهية أن يعرف الباحث المعاصر - أو أن يسعى لأن يعرف - هذا النوع من الإعجاز في بعض الآيات الواضحة على الأقل، والتي منها قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١٤)**﴾ [**المؤمنون**: ١٢ - ١٤]. ولكن جمهور المستشرقين لم يحاولوا أن يعرفوا مدى انطباق مراحل التخلق المذكورة في هذه الآية مع الحقائق العلمية، بل إنهم تعمدوا إخفاء ذلك على القراء، وكانت إحدى وسائلهم عدم التنويه بهذه الإشارات في مؤلفاتهم، كما يدل على ذلك اعتمادهم على مؤلفات المفسرين القدامى في معرفة معنى كلمة (علقة) مثلا.

ومن الواضح أنه كان بإمكان بلاشير أن يجعل من فهمه للمعنى الدقيق لهذه الكلمة بابا لفتح موضوع الإعجاز العلمي في القرآن، حيث أعطاها في ترجمته معنى (الالتصاق) أو (التشبث)، وقال بأن هذا المعنى: « يبدو أنه الأصل في الفعل

(علق) . . . وترجمته (بقطعة من الدم) . . . التي يتبناها الناس عمومًا ترتكز على ترجمة تستند إلى المفسرين، وهي خاطئة »[١]. ومعنى هذا أنه انتبه إلى أن ذكر القرآن لحقيقة (تعشيش) النطفة الذي يتم عبر (تعلقها) بجدار الرحم يعتبر معجزة، بدليل عدم معرفة أحد من البشر بذلك إلا في العصر الحديث، ولكنه أضرب عن النص على ذلك أو مجرد بحث المسألة.

ب - مناهج المستشرقين في التأسيس لنظرية تعلم النبي عليه الصلاة والسلام

لقد أوردنا في مباحث سابقة تقرير المستشرقين المعاصرين المتمثل في زعمهم أن النبوة قد نشأت - بشكل واع أو لاشعوري - في عقل النبي بتأثير اطلاعه على ما عند اليهود والنصارى من أفكار دينية. وكذلك الأمر بالنسبة للمعلومات التي وردت في القرآن الكريم، إذ لم تكن بالنسبة إلى جمهورهم إلا نقلاً لما أورده الكتاب المقدس، وقد بدأت قليلة وضبابية ثم توسعت وتحددت بمقدار زيادة اطلاعه عليه الصلاة والسلام على هذا المصدر الديني، وخضوع رسالته لمتطلبات المحيط.

وقد سبق لنا دراسة هذه الأفكار، حيث بيّنّا عدم خضوع النبي - ﷺ - لأي تأثير، وأثبتنا تأثير دعوته تأثيراً بالغًا في المحيط الديني والاجتماعي والسياسي للعرب ثم العالم، بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ الإنساني. وسنعمد في هذا المبحث إلى دراسة المستندات التي اعتمد عليها المستشرقون في التأسيس لنظريتهم، والمنهج الذي اتبعوه في تأكيدها، لنرى مطابقته أو مخالفته للمنهج العلمي.

وإننا نقرر هنا اكتفاء جمهور المستشرقين في إثبات تعلم النبي - ﷺ - عن أهل الكتاب بمجرد النص على هذا الزعم باعتباره مسلمة، ثم الإشارة بين الحين والآخر إلى مواطن الشبه بين القرآن والكتاب المقدس باعتبارها دليلاً على صحة ما ذهبوا إليه. ومعنى هذا أنهم لم يعمدوا إلى تحقيق هذه المسألة العقدية الجوهرية تحقيقًا علميًا ينتهي إلى تأكيدها أو نفيها بأدلة علمية قاطعة. وقد اختار عدد من المستشرقين موضوعات

---

١ - انظر / المرجع السابق: ص ٣٤٠.

بعينها جعلها وسيلة لإثبات تأثر النبي بمصادر الأديان، ومن هؤلاء كازانوفا الذي جعل الأخبار الواردة عن يوم (القيامة) في القرآن الكريم مجرد نقل مباشر لوقائعه في الإنجيل.

وراح عدد قليل منهم يثبت هذه الدعوى الاستشراقية بالإكثار من نقل العناصر التي تتفق عليها مصادر الديانات التوحيدية، باعتبارها دليلاً على نقل الإسلام لها عن اليهودية والمسيحية والوثنية والمجوسية . . . وغيرها من الأديان. ومن هؤلاء فلهاوزن، والأب لامانس، وغرونباوم، وحتي الذي اكتفى بذكر بعض الحوادث المتشابهة، ونقل قائمة أسماء الأنبياء الكتابيين الموجودين في القرآن باعتبار ذلك يدل على التأثر، ولم يشفع رأيه بأي دراسة، قال: « ومما يلفت النظر أن لمعظم ما يحتويه القرآن من حوادث تاريخية أمثلة توازيها في التوراة. ومن رجال العهد القديم . . . آدم ونوح وإبراهيم . . . وإسماعيل ولوط ويوسف وموسى . . . وطالوت وداود وسليمان . . . ولقد ورد ذكر الخليقة وسقوط آدم خمس مرات، وورد ذكر قصة الطوفان ثماني مرات، ومثلها قصة سدوم. والقرآن لا يذكر بتأكيد من رجال العهد الجديد سوى زكريا ويحيى وعيسى ومريم . . . أما العجائب التي ينسبها القرآن إلى عيسى، كالقول: إنه (يكلم الناس في المهد)، وأنه (خلق من الطين كهيئة الطير) فهي من الخوارق التي جاء ذكرها فقط في الأناجيل الأبوغرافية »[١] .

وقد اختص رودلف بهذا المنهج، فاكتفى بنقل عدد من النصوص عن اليهودية والمسيحية وقابلها بنصوص قرآنية مشابهة، بل إنه نقل عدداً من العناصر لا يوجد بينها أدنى تشابه وزعم لها التوافق[٢] . ومعنى هذا أنه قد اعتمد على مجرد التشابه باعتباره دليلاً على التأثير، ولم يقم بأي دراسة علمية في الموضوع، ولذلك نص في عدد من المواضع التي نقلها من القرآن، والتي لم يجد لها مشابها في الكتاب المقدس على عدم قدرته على إثبات النقل. وهذا الموقف يدل بوضوح على تحكم فكرة تعلم النبي - ﷺ -

---

١ - العرب (تاريخ موجز): ص ٤٨، ٤٩ .

٢ - انظر / حقيقة متاب صلة الإسلام باليهودية والمسيحية، أبو المجد أحمد .

من أهل الكتاب في نفسه تحكمًا كليًا، جعله يجمع هذا العدد الضخم من الوقائع حتى يوحي للقارئ بفكرته، على الرغم من عدم تقديمه في الغالب لأي دليل عليها، ولم يتوقف عن هذا الزعم حتى وهو عاجز عن إيجاد تشابه بين القرآن وبين ما ورد في المصادر المزعومة.

ومعنى ما وصفناه قبل قليل أن هذا المستشرق قد طلب من قرائه أن يعتمدوا في حل هذه المشكلة العقدية الخطيرة بالنسبة لحاضر الجنس البشري ومستقبله على مجرد قناعته الشخصية بصدق الكتب اليهودية والمسيحية صدقًا مطلقًا، وزعمه كذب ما أوحى به الله تعالى إلى نبيه محمد - ﷺ -؛ ولذلك راح يؤكد خطأ القرآن الكريم بمجرد النص على مخالفته للمصادر الكتابية، ومن ذلك زعمه أنه أخطأ في نسب مريم - عليها السلام - إذ جعلها هي نفسها مريم أخت موسى وهارون [١] . كما أخطأ عند حديثه عن هامان باعتباره وزيرًا لفرعون بدلاً من نص العهد القديم على أنه وزير ملك فارس، وكذلك الأمر عندما وضع القرآن قارون في بلاط فرعون [٢] .

وبإمكان أي باحث إن يشكك في نية رودلف وفي علمه بمجرد أن يراه ينص على أن الشهادة لمحمد - ﷺ - بالرسالة في الإسلام تعني الإقرار بأنه رسول الله « الوحيد » [٣] ، إذ إن هذا جهل بالغ، بل كذب صريح يجعل القارئ لا يستأمنه على شيء أبدًا. وكذلك بالنسبة لاعتباره إكبار القرآن لعيسى عليه السلام دليلاً على التأثير المسيحي في الإسلام [٤] . ومن المعروف أن الدين الخاتم هو الدين الوحيد الذي يقر بنبوة كثير من أنبياء الكتاب المقدس، إضافة إلى فتحه إمكانية - دون أن يلزم بذلك المسلمين عقديًا - أن يكون عدد من زعماء العالم الدينيين السابقين على محمد - ﷺ - أنبياء حقيقيين. ولهذا فإن المسلمين لا يشهدون لمحمد - ﷺ - بأكثر من كونه خاتم

---

١ - انظر / المرجع السابق: ص ٣٩ . وهذه فكرة لامانس في الأصل . انظر / l'Islam croyances et institutions - p 48 .

٢- انظر / المرجع السابق: ص ٤٠ .

٣ - المرجع السابق: ص ٨٣ .

٤ - المرجع السابق .

النبيين. إضافة إلى هذا فإن الإسلام يرفع من شأن جميع أنبياء الله، فلا معنى لتخصيص رودلف عيسى عليه السلام في هذا الموضع.

وقد اعتمد وات الطريق الذي اعتمده غيره من المستشرقين في إثبات التأثير المزعوم، ولكنه أضاف عنصر الإبداع النبوي الذي أعاد تشكيل المواد التي اقتبسها لتناسب الواقع العربي فقال: « تأتي أخيراً مشكلة الصلات بين القرآن والمفاهيم اليهودية والمسيحية . . . أما فيما يتعلق بالأفكار الرئيسة كفكرة الله والحساب، فإن القرآن والعالم الغربي يؤكدان معًا أن أفكار القرآن على العموم مماثلة لأفكار اليهودية والمسيحية، فهل يجب أن يعني هذا أن القرآن ليس عملاً أصيلاً، وليس انبثاقًا مبدعًا؟ كلا، ينبع التماثل -إذا كان هناك تماثل- من أن القرآن مرسل لأناس - ومحمد منهم - اتصل بعضهم بهذه الأفكار، وإن كان هذا الاتصال بصورة مبهمة وغامضة . . . ولم يكن بمقدور أي يهودي أو مسيحي يتكلم العربية أن يبلغ النجاح الذي بلغه محمد في مكة للدعوة لأفكاره . . . إذ يكون التعبير غريبًا جداً . . . وتزداد الصعوبة حين نأتي للمعطيات المفسرة كقصص الأنبياء. هناك أوجه شبه متينة بين القرآن والنصوص اليهودية والمسيحية . . . بل بينه وبين كتب الربانيين والأناجيل الموضوعة. ويتردد في مثل هذه الحالة العالم الغربي قبل أن يستخلص بأن القرآن هو من صنع محمد، وأنه يردد القصص المعروفة »[١].

وإذا كان وات لم يأت بمنهج جديد تمامًا يفسر التشابهات الموجودة بين المصادر الكتابية والقرآن، فإنه قد أبدع منهجًا في مجال تفسير الاختلافات الموجودة بينهما، ولكنه لم يخرج فيه عما تقرر في فكره من نقل النبي -ﷺ- لمعلوماته عن الكتاب المقدس، ويبدو ذلك في صياغته للسؤال الذي شكلت إجابته عليه المنهج الذي اقترحه لإيجاد حل علمي للإشكالية التي طرحها، إذ كان السؤال هو: لماذا اهتم النبي -ﷺ- ببعض الأفكار الكتابية وترك البعض الآخر؟

١- محمد في مكة: ص ١٣٩، ١٤٠.

وقد استعار لهذا الغرض نظرية المستشرق جب التي وضعها عند تنظيره لمسألة (التأثيرات الإسلامية في الحضارة الغربية)، وطبقها على موضوع بحثه، أي باعتبار عناصر هذه النظرية تشكل تفسيراً للسؤال الذي طرحه، قال: « وإننا لا نستطيع أن نجيب على هذا السؤال إلا إذا شكلنا فكرة عن (الاقتباسات الثقافية). وهذا موضوع دراسي لم يبدأ البحث فيه إلا منذ زمن قريب. وتقديم السير هاملتون جب لثلاثة قوانين تحكم تأثير ثقافة على أخرى تسمح لنا من مقاربة الموضوع الذي نحن بصدده، وهذه القوانين هي:

أ - أن التأثيرات الثقافية . . . تكون مسبوقة دائمًا بنشاط في المجالات القريبة، وإن هذا النشاط هو الذي يشكل عامل الجذب، والذي بدونه لا ينشأ أي تمثيل خلاق.

ب - تساهم العناصر المقتبسة في الامتداد الحيوي للثقافة المقتبسة في حالة واحدة، وهي كونها تأخذ وجاهتها من النشاطات التي تدفع إلى اقتباسها.

ج - كل ثقافة حية تتجاهل أو ترمي كل عنصر من عناصر الثقافات الأخرى (إذا) كان مناقضًا لقيمها الأساسية [1].

وقد جعل وات من سعي عدد من الحنيفيين إلى تحصيل قناعات دينية صحيحة هو النشاط الذي هيأ الأرضية العربية لتقبل التأثيرات الكتابية، ولكن هذا الميل كان يحتاج إلى التوجه إلى المجتمع، وهو ما قام به النبي. وأضاف إلى هذا العنصر العامل الاقتصادي المتمثل في البحث عن التوازنات الاجتماعية. أما العنصر الثالث فهو عنصر الانتقاء الذي قام به النبي - ﷺ - لبعض العناصر الكتابية دون غيرها. ومعنى هذا كله أن وات لم يقدم أية إجابة عن سؤاله، إذ لا نجده يقدم أدنى تفسير للأسباب التي جعلت النبي يختار أن ينص - مثلاً - على أن الله تعالى واحد، وأنه سبحانه وتعالى بلا شريك ولا ولد في بيئة كانت تؤمن بأن لله شركاء، وأن عدداً من آلهتها هي بنات الله. ألم يكن من الأحسن له في هذه الحالة أن يحافظ على اعتقادات قومه، وأن ينقل فكرة بنوة

١- Mahomet prophete et H . d'Etat - p 38 . 39 .

المسيح لله بشكل مباشر ؟ وإننا لا نجد وات قد فسر لنا لماذا اختار النبي - ﷺ - أن يقص خبر هود وصالح وشعيب مع عدم وجود أي ذكر لهم في كتب أي دين من الأديان ؟ وهو لم يفسر لنا سر مخالفته للعهد القديم والجديد في عدد لا حصر له من المسائل ، ولم يبين لماذا يخالف القرآن التوراة في تحديد الأيام الست لخلق العالم ؟ ولماذا خالف جميع فرق النصارى في ادعائها ألوهية المسيح ؟

وإن منهج وات يدفعنا إلى البحث عن السبب الحقيقي وراء اختياره له لبحث مشكلة مخالفة الإسلام لما قررته مصادر الأديان التوحيدية . ويكمن هذا السبب في انتباهه إلى أن المسلك الذي اعتمده المستشرقون في إجابتهم غير مقنع ؛ لأنه غير مؤسس على دراسة علمية حقيقية . ومعنى هذا أنه قد قصد إلى إنقاذ دائرة الاستشراق من ورطتها المتمثلة في عجزها عن إثبات التأثير المزعوم في الموضوعات التي تتشابه فيها مصادر الأديان الثلاثة . وقد قصد خصوصًا إلى سد الثغرة المتمثلة في عدم كفاية الدليل الذي استندت عليه في تبريرها لوجود عناصر خلاف كثيرة بين القرآن من جهة ، والكتاب المقدس من جهة أخرى .

ويتأكد ما ذهبنا إليه عندما نبحث في هذا الدليل ، فنجد دائرة الاستشراق تكتفي بتقرير عدم الاطلاع الكافي للنبي - ﷺ - على المصادر اليهودية والمسيحية باعتباره سببًا لعناصر الاختلاف الكثيرة بين ما يذهب إليه هذان الدينان وما يقرره القرآن . إضافة إلى زعمها اعتماده على الكثير من المصادر الدينية التي تعلم منها أشياء لا توجد فيهما ، وذلك مثل التلمود ، وكتب النصارى غير الرسمية ، وعقائد الوثنيين والمجوس والهنود [١] .

والنتيجة التي نخلص إليها هي أن وات لم يكتف بعدم تطبيق المنهج العلمي الوحيد القادر على حل هذه الإشكالية ، وتقرير الحقيقة فيها ، بل حاول إخفاء عجز

١- انظر / مبحث علاقة النبي - ﷺ - باليهود ، وملامح الدعوة النبوية في العهد المدني في الفصل الثاني من هذا الباب .

المناهج الغربية عن تفسير التشابهات والتمايزات بين الكتب الدينية المختلفة وبين القرآن الكريم، وذلك بتمييع المشكلة بوساطة نقل موضوع البحث إلى مجالات أخرى، تكون نتيجة الاهتمام بها استحالة التوصل إلى تفسير هذه الظاهرة علميًا.

وقبل انصرافنا إلى تعيين المنهج الذي كان يجب على المستشرقين - أو غيرهم - اعتماده هنا، يجب علينا أن نضع المشكلة في إطار سليم وواضح. وهذا الإطار هو: أن المستشرقين يدعون أن النبي -ﷺ- قد أخذ العناصر التي يتشابه موقف القرآن منها مع المصادر اليهودية والمسيحية بوساطة النقل المباشر - أو غير المباشر - عنها. أما تفسيرهم لمواضع مخالفته لها فهو أنه لم يلتزم بما جاء في مصادر هذين الدينين، إما عن جهل بمواقفها، وإما لأنه اختار مصادر أخرى. ومن جهة أخرى، يجب أن نقرر أن القرآن الكريم واضح تمامًا في تصريحه بتحريف كتب اليهود والنصارى وفساد عقائدهم، وأن النبي -ﷺ- قد ظل طيلة حياته الدعوية ينص على إلهية الوحي الذي جاء به في القرآن.

ومعنى هذا أن هناك تفسيرين متناقضين للظاهرة نفسها، والمطلوب من الباحث أن يحدد صواب أحدهما وبالتالي كذب الآخر. وقد اختار جمهور المستشرقين أن يكذبوا القرآن الكريم دون الاستناد إلى أدنى دراسة علمية موضوعية، بينما كان في إمكانهم اعتماد منهج علمي قاطع يصل إلى حل المشكلة بشكل نهائي، وهذا المنهج هو المنهج المقارن الذي يعتمد على النظر في مدى صدق تفسير القرآن الكريم للعناصر المتشابهة، ومدى صحة ما اختلف فيه مع مصادر الأديان الأخرى.

وأول الخطوات التي يجب على الباحث اعتمادها في هذا المنهج هو السعي إلى التأكد من صحة مصادر هذه الأديان. وقد كان يكفي المستشرقين في هذه الخطوة أن يستحضروا ما انتهى إليه جمهورهم عندما نصوا على سلامة النص القرآني من التحريف. وفي المقابل فقد كان بإمكانهم أن يستحضروا آلاف الدراسات - وبعضها بلغ درجات عالية من الضبط في تطبيق منهج النقد التاريخي - التي تتفق على تقرير تحريف كتب اليهود والنصارى تحريفًا بالغًا، وفساد الكثير من عقائدهم.

وقد يرى بعضهم في هذه الخطوة إجراء لا معنى له، إذ إن موضع البحث هو الزعم بأخذ النبي -ﷺ- عن اليهود والنصارى، وهذا يثبت بمجرد التشابه الذي يجعل موضوع التحريف - رغم ثبوته علميًا - لا معنى له. وهذا صحيح، ولكننا أردنا التنبيه إلى أن مسألة تقرير الإسلام لتحريف أهل الأديان لكتبهم وفساد عقائدهم، يستدعي سؤالين مهمين لهما علاقة أكيدة بما نحن بصدده، وهما: من أين جاء النبي -ﷺ- بفكرة تحريف اليهود والنصارى، مع أنه كان - حسب الزعم الاستشراقي - متأثرًا بهم؟ وكيف استطاع أن يحدد كل مواضع التحريف التي عرض لها، والتي يوافقه فيها العلماء الغربيون المعاصرون كلما بحثوا موضوعًا أثاره القرآن الكريم منذ خمسة عشر قرنًا؟

أما الخطوة الثانية في المنهج، فهي إجراء مقارنات علمية بين الموضوعات المتشابهة في المصادر الدينية المختلفة. وإجمالاً، فإننا نلاحظ أن القرآن الكريم يخالف الكتاب المقدس في كثير من هذه الموضوعات التي قرر المستشرقون أن ما ورد فيه منها هو مجرد نقل. فعندما يزعم العهد القديم تجسد الله، وسيره في الجنة، ورؤية موسى والسبعين مقدما له، يؤكد القرآن الكريم أن الله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] وعندما يزعم العهد القديم أن إبراهيم عليه السلام لم يكن نبيًا، يؤكد القرآن أنه أول سلسلة النبوة الحديثة، بل يقرر أنه أبو الأنبياء المحدثين جميعًا. وعندما يخرج هذا الكتاب إسماعيل من عهد النبوة ويحصرها في إسحاق، يجعله القرآن نبيًا رسولاً للعرب. وعندما ينص العهد القديم على أن يوسف كان وزيرًا لفرعون، يقرر القرآن أنه كان موظفًا لدى ملك مصر. وعندما يجعل العهد القديم أمنا حواء مسؤولة عن إخراج آدم عليه السلام من الجنة، يؤكد القرآن أن المسؤولية بينهما مشتركة . . .

وكذلك الأمر بالنسبة لموقف القرآن الكريم مما ورد في العهد الجديد، فعندما يزعم هذا الكتاب أن عيسى ابن الله، يسفه القرآن الكريم هذه العقيدة. وعندما يجعل اليعاقبة مريم أمًا لله، ينفي القرآن هذا التشنيع، وينص على أن السيدة مريم (صديقة). وعندما يزعم النصارى أن الروح هو إله ثالث، يؤكد القرآن الكريم أن الروح ﴿ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ [الإسراء: ٨٥] وعندما يجعل النصارى عيسى رسولاً للعالم، يحصر القرآن رسالته في بني إسرائيل . . .

وإننا نتساءل هنا: هل هناك تشابه فعلاً بين القرآن والكتاب المقدس في الموضوعات التي ينظر إليها اليهود والنصارى باعتبارها عناصر تشابه؟ ولماذا يوافق المستشرقون على هذا الزعم، ألم يروا بأن هناك مواضع خلاف جوهرية بينهما في كل موضوع عرضًا له؟ والنتيجة التي نخلص إليها هنا، هي أن القرآن الكريم يوافق الكتاب المقدس في ظاهر ما يرويه، فينقل أسماء عدد من الأنبياء، والوقائع، والأحكام التي توجد فيه، ولكنه يخالفه مخالفة صريحة في عناصر عقدية وأخلاقية وتاريخية جوهرية، كما يخالفه في تخلصه الصريح - وهذا أمر واضح - من كثير من الزوائد التي أثقل بها اليهود والنصارى كتاباتهم، والتي ليس لها علاقة بالدين، من حيث هو علاقة إيمانية بين الله وعباده، ومن حيث هو مجموعة وصايا تهدف إلى إنقاذ الإنسان من شر النفس والشيطان.

وعلى كل حال، فإن القرآن الكريم قد أكد في مواضع لا حصر لها أن تفسير ما تشابهت فيه الديانات يعود إلى وحدة المصدر الإلهي. فهل هذا شيء مدهش إلى هذا الحد؟ أوَلَم ير المستشرقون أن موقف الإسلام هنا يتطابق تمامًا مع طبيعة الدين؟ أليس هناك إله واحد، فلماذا يفترضون وجوب مخالفة التالي للسابق في كل شيء؟ ألم يروا أن العقائد العرقية لليهودية تنافي مبدأ الشمول والمساواة بين جميع الخلق، وحقيقة العدل الإلهي ذاتها؟ وأن عقائد النصارى تؤله إنسانًا؟

والملاحظ أننا انتقلنا سريعًا من مناقشة هذه المشكلة على مستوى التشابهات إلى تأكيد ضرورة مناقشتها على مستوى الاختلافات، التي يبقى المنهج المقارن هو الوسيلة الوحيدة لتفسيرها، وتحديد مدى صدق الديانات المختلفة. وسنختار هنا نوذجين يعبران عن مواقف القرآن الكريم والكتاب المقدس في مسألتين خلافيتين، لنرى أيهما ينقل الحقيقة كما يتصورها كل عقلاء العالم:

١ - قصة إبراهيم بين القرآن و العهد القديم: إن القرآن يؤكد أن إبراهيم عليه السلام هو أول أنبياء النبوة الحديثة، أي المحصورة زمانيًا بين بعثته وبعثة النبي الخاتم، وهو يقرر أن يقينه هو السبب في تفضل الله تعالى عليه بحصر النبوة في

نسله. ولهذا فإن إسماعيل وإسحاق ويعقوب . . . وعيسى ومحمد كلهم أنبياء؛ لأنهم جميعًا يشتركون في شيء واحد، وهو - إضافة إلى تفضل الله عليهم - انتسابهم إليه عرقيًا، وبالمقابل فإن اليهود والنصارى ينفون النبوة عن إبراهيم عليه السلام، ويجعلونه - وأبناءه - آباء لبني إسرائيل، أما النبي الحقيقي الوحيد عندهم فهو موسى عليه السلام.

وإننا نتساءل هنا : ألم يجعل العهد القديم إبراهيم عليه السلام نبيًا ؟ بلى، لقد ورد في سفر التكوين : « يجب أن تعيد زوجة الرجل - أي إبراهيم -؛ لأنه منذ أصبح (نبيًا) سوف يشفع لك لأجل إنقاذ حياتك »[1]. ومعنى هذا أن هناك إخفاء لحقيقة النبوة الإبراهيمية، وكان هدف اليهود من ذلك واضحًا، وهو إقصاء إسماعيل عليه السلام من هذا الفضل. وهو أمر لم يكن ممكنًا في حالة إثبات النبوة لإبراهيم عليه السلام؛ لأن نتيجة ذلك الطبيعية هي وجوب إقرارهم ما قرره القرآن، أي نبوة إسماعيل وغيره من الأنبياء، وذلك لاشتراكهم جميعًا في الانتساب لشجرة سيدنا إبراهيم الوارفة.

والحقيقة أنه يوجد الكثير من الأسباب الدينية والتاريخية التي دفعت اليهود إلى تحديد عقيدتهم في إبراهيم عليه السلام، ولكننا إذا توقفنا عند الأثر المباشر لموقف القرآن الكريم والعهد القديم من مسألة نبوته، فإننا نلاحظ أن ما قرره القرآن كان مستندًا لعالمية ظاهرة النبوة، وتأكيد المساواة بين البشر، وهي كلها موضوعات تعود إلى موضوع الألوهية، حيث تدل على عدل الله تعالى، وشمول رحمته كل عباده. أما قصر النبوة على اليهود فقد جعلهم يستأثرون بفضلها، وقد انعكس هذا على سلوكهم الديني والثقافي والسياسي، كما انعكس على صورة الله تعالى في كتبهم، حيث أصبح (رب العالمين) إلهًا لليهود دون بقية خلقه.

وإننا نتساءل هنا : ألم ير المستشرقون أن موقف اليهود من النبوة الإبراهيمية قد قضى على جوهر الدين نفسه، وأن موقف الإسلام قد أعاد له هذا الجوهر ؟ وإننا نؤكد أن هذا الأمر واضح تمامًا بحيث يراه كل باحث، ونتيجته الطبيعية هي ضرورة تأكيد

---

١ - ٢٠ / ٧.

تمايز الإسلام عن غيره من الديانات، ونقله الحقيقة بشكل مطلق رغم عمل أهل الكتاب على إخفائها .

٢ - نسبة القرآن مريم إلى هارون عليه السلام : زعم رودلف - ولامانس - خطأ القرآن حين خلط بين مريم العذراء ومريم أخت موسى وهارون عليهما السلام، فنص على أن أم المسيح عليه السلام هي أختهما . والحقيقة أن هذا الزعم يدل إما على جهل المستشرقين جهلاً بالغًا، وإما على تعمدهم تشويه صورة القرآن الكريم . ولا يفسر الجهل وحده نتيجة بحث المستشرقين لهذه المسألة؛ لأن المفروض في الجاهل أن يتوقف عن إلقاء الأحكام، ولم يكن بمقدور رودلف أن يسلك هذا السبيل؛ لأن حقده على الإسلام قد سد عليه جميع المسالك، فتعمد أن يلقي فيها بشبهته غير محققة عوض التوقف .

ويتبين للناظر في القرآن أنه قد فصل بين زمان مبعث موسى وعيسى عليهما السلام، بحيث يستحيل أن يستنتج الباحث فيه خلطه بين المريمين، يقول الله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ﴾ [البقرة : ٨٧] وعيسى عليه السلام كان آخر أنبياء بني إسرائيل، بينما الآية تنص على مبعث عدد من الرسل بعد موسى، وهذا يفترض وجود انفصال تام بين زمانيهما . إضافة إلى هذا فإن تفسير قوله تعالى : ﴿ يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا ﴿٢٨﴾ ﴾ [مريم : ٢٨] يستجيب للحقيقة، إذ كان هارون عليه السلام مكلفًا - حسب العهد القديم - بالقيام بشؤون المعبد، وكانت مريم عليها السلام منذورة لخدمة هذا المعبد اليهودي، ومن هنا جاءت أخويتهما التي يجب أن تفهم فهما مجازيًا .

ومن الواضح أن هذا هو المعنى الذي أراده القرآن الكريم، ولولا ذلك لما خص هارون عليه السلام بالذكر في هذا الموضع على حساب موسى عليه السلام، الذي تتجاوز منزلته - باتفاق أهل الأديان - منزلة أخيه . ونضيف هنا أن القرآن كان يهدف إلى شيء آخر، وهو أن يوضح لليهود أن عيسى عله السلام كان نبيًا حقيقيًا، بدليل انتمائه - بعد تفضل الله عليه بالنبوة - للبيت الإبراهيمي بوساطة العذراء عليها

السلام، كما أراد أن يبين خطأ النصارى عندما ألحقوه بجده إبراهيم عليه السلام بوساطة يوسف النجار، الذي لم تكن للمسيح عليه السلام به أية علاقة نسبية. وهكذا يتبين صواب الوصف القرآني لمريم (بالأخوة لهارون)، كما تتعدد الفوائد التي يحصلها الباحث الجاد منه.

المبحث الثالث

نتيجة البحث في مناهج المستشرقين

إن النتيجة التي ينتهي إليها أي باحث استعرض ما استعرضناه في هذه الأطروحة من آراء استشراقية، ولاحظ ما نبهنا عليه في حينه من حيدتهم عن المناهج العلمية، هي إلزام المستشرقين إما بالجهل التام أو الجزئي بالمادة العلمية الأساسية التي يجب توفيرها لإنجاز دراساتهم، أو تعمد الاستعانة بمناهج توصل إلى نتائج مخالفة للوقائع. ومن المعروف أن إلزامهم بالجهل بالمواد العقدية والتاريخية لأي موضوع إسلامي درسوه، هو إلزام لهم بمخالفة المنهج العلمي الذي يفترض الإحاطة التامة بالجانب الموضوعي للبحث، قبل الولوج إلى محاولة فقهه والتنظير له. ومن جهة أخرى، فإن إلزامهم بتعمد الاستعانة بمناهج غير متناسبة مع ما تفترضه نظرياتهم التي فسروا بها محتوى الخطاب القرآني، وشكله، وصيرورة علاقة النبي عليه الصلاة والسلام بالوحي، ومراحل الدعوة . . . هو إلزام لهم بتعمد التشويش على رسالة القرآن، وتشويه محتواه، والإساءة إلى جلال النبوة المحمدية.

ونستطيع أن نقرر هنا أن الجهل التام أو الجزئي بالجوانب الموضوعية لبعض مبادئ العقيدة الإسلامية، ومقاصد الله تعالى كما تتجلى في القرآن الكريم، وعناصر محيط الدعوة الإسلامية كانت هي السبب في عدم توصل الدراسات الاستشراقية إلى نتائج صحيحة فيها. ولكننا يجب أن نؤكد أيضًا أن تعمد الإساءة إلى الإسلام كان السبب الرئيس في عدم توصل المستشرقين إلى نتائج موضوعية في كثير من المباحث التي درسوها. ونستطيع أن نؤكد هذه النتيجة الأخيرة بما لا حصر له من الأدلة، ومن أوضحها أن الجهل الاستشراقي نفسه يعتبر دليلاً على التعمد، إذ يفترض في الباحث ألا يلقي بأحكام في موضوع خطير كموضوع النبوة إلا بعد استعراض المادة العلمية التي تؤسس له، ونحن نلاحظ العكس، أي إقدام المستشرقين على مثل هذا السلوك دون تثبت. ولما لم يكن هناك سبب موضوعي يدفع مثل هذا الباحث لأن يردد حكمًا

سلبيًا مع وجود الحكم الإيجابي، فإن تعمد الانضواء تحت مظلة الحضارة والأساتذة والزملاء يبقى هو التفسير الوحيد لمثل هذا السلوك.

وقد نقلنا في هذه الأطروحة الكثير من الآراء الاستشراقية التي تبين تعمد المستشرقين الإساءة إلى الإسلام، كما أثبتنا في هذا الفصل عدم استعانتهم بالمناهج القادرة على نفي أو إثبات مزاعمهم بشكل علمي. وسننقل في هذا المبحث بعض تصريحات كبار المستشرقين المعاصرين التي تؤكد بشكل قاطع تعمدهم عدم الاستعانة بالمناهج المناسبة لأبحاثهم. من هؤلاء جولدزيهر الذي شكلت مؤلفاته طليعة الاستشراق المعاصر، والذي نص على تحكم المعلومات التي تلقاها النبي -ﷺ- عن أهل الأديان في نفسه تحكمًا مرضيًا، ولكنه لم ينقل دليلاً واحدًا يثبت زعمه رغم خطورة ادعائه، بل صرح بما يلي: « لا نريد أن نتتبع خطوة فخطوة المراحل الباثولوجية التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي، واعتقاده، وتثبيته في نفسه »[١]. وقد تكرر تهربه من البحث الموضوعي في موضوع أخطر من سابقه، وهو زعمه بنقل القرآن الكريم لموضوعاته عن الكتاب المقدس، إذ كان من المفروض أن يقدم لنا بحثًا موضوعيًا يؤكد ما ذهب إليه، ولكنه صرح بأن « تفاصيل هذه المساهمة أو الاشتراك لا محل للحديث عنه هنا »[٢]. ومن المعروف أن جولدزيهر لم يحدثنا عن تفاصيل هذه المساهمة المزعومة في أي مكان، وهذا شيء طبيعي تمامًا، إذ إنه كان واعيًا بعدم قدرته أن ينجز مثل هذا العمل بشكل موضوعي دون أن يغير أحكامه، فاختار إلقاء شبهاته، وأضرب عن البحث في أدلتها.

وقد سار الأب لامانس في هذا الفج، فأسس لنظرية الوجود الكثيف للمسيحيين في مكة المكرمة بمجرد النص على حكمه، وهو المنهج الذي اعتمده في تفسير اختلافات القرآن الكريم مع الكتاب المقدس، حيث نراه لا يقوم بأدنى دراسة علمية تثبت زعمه. وإننا نؤكد في هذا المقام علمه التام بأنه كان يلقي أحكامًا ذاتية غير

---

١ - العقيدة والشريعة في الإسلام: ص ٦ .

٢ - المرجع السابق: ص ١٧ .

مؤسسة، ولذلك حاول أن يخفي هذا النقص الفاضح بالتصريح شخصيًا بحقيقة الأمر، قال : « ومن جهتنا، فنحن لا نفكر في مناقشة التغييرات الشخصية جدًا التي أخضع بها فكر محمد المعلومات التاريخية والمذهبية التي حصل عليها »[١] . ومن المعروف أن (مناقشة) هذه الصيرورة هي صلب موضوع البحث، والتي بدونها لا يستطيع أحد أن يلقي أحكامًا فيه إلا إذا كان يتوافر على قدر عال من الغباء، أو على قدر بالغ من الحقد، وهو حال لامانس.

وقد خالف بلاشير سلفيه عند بحثه لمسألة التأثير الكتابي في الإسلام، فاستدل على ذلك بوجود ألفاظ أجنبية في القرآن الكريم. وهذا دليل جيد، ولكنه لم يعمق البحث فيه، بل رجع سريعًا إلى منهج سلفيه، فصرح بما يلي : « ولا يهم هنا أن نعرف إذا كانت هذه الألفاظ قد استخدمت في المحيط القرشي قبل نزول القرآن، أو أنه أول من استخدمها »[٢] . ومن الواضح أن هذا البحث الذي رفض بلاشير القيام به هو الطريقة الوحيدة التي تبين صحة استدلاله بهذا الدليل، أو وجوب إيجاد تفسير جديد للظاهرة التي لاحظها. وبيان ذلك أن إثبات استخدام القرشيين لهذه الألفاظ قبل نزول القرآن لا يدل على أكثر من نزوله باللغة التي يفهمونها، وهذا هو واقع الحال، مصداقًا لقوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾(إبراهيم : ٤). أما إثبات استخدام النبي لها لأول مرة، فمن الممكن أن يستخدم - بشرط تغييب كل الأدلة الأخرى التي تشهد لصحة الوحي - باعتباره دليلاً على تأثره بمصادر أجنبية، ترجم عنها مصطلحاتها ثم نقلها لقومه. ومن الواضح أن اعتمادنا - جدلاً - لهذه الدعوى الأخيرة يطرح من المشاكل أكثر مما يحل، إذ يجب على بلاشير في هذه الحالة أن يبين كيفية تعلم النبي - ﷺ - لهذه الألفاظ ؟ وكيف استطاع أن يترجمها عن اللغات الأجنبية ؟ وكيف استطاع أن يوظفها هذا التوظيف المعجز ؟ وإننا نؤكد هنا أن بلاشير كان على علم بكل هذه الإشكاليات، ولذلك صرح بعدم (أهمية) الموضوع.

١- l'Arabie occidental avant l'Hegire - p 27 .

٢- Histoire de la litterature Arabe - T1 - p 52 .

وقد أرجع عدد من الدارسين عجز المستشرقين عن التوصل إلى نتائج موضوعية في دراساتهم الإسلامية إلى عدم قدرتهم على تمثل الروح الشرقية، ومن هؤلاء الشيخ سيد قطب، قال: « ولكي يفهم الإنسان حادثة ويفسرها ينبغي أن يكون لديه الاستعداد لإدراك مقومات النفس البشرية جميعها... وأن يفتح روحه وفكره وحسه للحادثة... فأما إذا كان يتلقاها ابتداء، وهو معطل الروح أو الفكر أو الحس - عن عمد أو غير عمد - فإن هذا التعطيل... يحرمه استجابة معينة للحادثة التاريخية... ومن ثم يجعل تفسيره لها مخطئًا أو ناقصًا. هذه الاستجابة الناقصة هي أول ظاهرة تتسم بها البحوث الغربية عن الموضوعات الإسلامية، ذلك أن هناك عنصراً ينقص الطبيعة الغربية - بصفة عامة - لإدراك الحياة الشرقية بصفة عامة، والحياة الإسلامية على وجه الخصوص... (وهو) عنصر الروحية الغيبية... وكلما كانت هذه الموضوعات الإسلامية ذات صلة وثيقة بالفترة الأولى من حياة الإسلام، كان نقص الاستجابة إليها أكبر »[1]. وقد وافق الشيخ السباعي الشيخ قطب في تفسير الظاهرة نفسها فقال: « أما أولئك المستشرقون فنسوا أنه كان عليهم، قبل كل شيء، أن يسدوا الهوة السحيقة التي تفصل بين عقليتهم الغربية والأشخاص الشرقيين الذين يترجمون لهم، وإنهم بدون هذه الملاحظة جديرون بأن يقعوا في الوهم في كل نقطة »[2].

ويجب علينا في هذا المقام أن نبدي ملاحظتين:

١ - **الأولى**: أن عدم قدرة الباحث الغربي على الإحساس بالروح الشرقية يعتبر حقيقة من الحقائق الوجودية في المجتمعات الغربية المعاصرة، وهو يعود - كما أوضحنا في مواضع كثيرة من هذه الأطروحة - إلى الطابع العلماني للحضارة التي أقامتها هذه المجتمعات، والتي تعمد إلى تفسير ما لا حصر له من الظواهر تفسيراً ماديًا صرفًا، وقد نتج عن ذلك عجز الإنسان الغربي، ليس على الإحساس بالروح الشرقية فقط، بل عن تمثل كل العناصر الروحية مهما كان شكل التعبير عنها.

١- في التاريخ فكرة ومنهاجًا: ص ٣٧، ٣٨.

٢ - الاستشراق والمستشرقون: ص ٤٩.

٢ - **الثانية** : رغم صحة ما ذكرناه قبل قليل، إلا أنه لا يصلح لتفسير الظاهرة التي رصدناها في هذه الأطروحة إلا بشكل جزئي. ومعنى هذا أن ما قدمه العلماء المسلمون - وعدد من المستشرقين المعاصرين أمثال وات، وخصوصًا هاملتون جب كما رأينا في حينه - وإن كان صالحًا لتفسير عجز المستشرقين عن تمثل عدد من المسائل الروحية العميقة المتعلقة بالنبوة الإسلامية، وبعض السلوكات الباطنية والحياتية للمسلمين، إلا أنه لا يصلح مطلقًا لتفسير الآراء التي صدرت عن دائرة الاستشراق في موضوع نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وخصوصًا الحيدة التي لاحظناها في مناهجهم.

ولتوضيح موقفنا بشكل جيد، لا بد من وضع المشكلة في إطارها الصحيح، وهو : أن الظاهرة التي رصدناها ليست خطأ جزئيًا في تذوق مسألة روحية عميقة تحتاج إلى توافر قدرة على تمثل روحي أو ثقافي خاص، بل إنها تتعلق بعجز دائرة الاستشراق عن التعرف على حقائق دينية كونية بإمكان أي دارس أن يستند في إثباتها على النص القرآني، وبمخالفة المستشرقين للكثير من الوقائع التاريخية المتعلقة بمحيط النبوة الإسلامية، ومجال الدعوة المحمدية. كما تتعلق بانتهاجهم لطرق بحث لا يمكن لها أبدًا أن توصل باحثًا إلى نتيجة موضوعية، مع علمهم الأكيد بالمناهج العلمية التي يجب اعتمادها. وهذه كلها حيثيات تؤدي بنا إلى إقرار تعمد إخفاء حقائق النبوة الخاتمة باعتباره التفسير الرئيس للعجز الغربي عن الارتقاء إلى مستوى الموضوعات الإسلامية المدروسة. ومعنى هذا أن هذا الأمر، وإن احتوى على عوامل ترجع إلى عجز المستشرقين - باعتبارهم غربيين، وباعتبار تمايزهم من حيث درجة العلم أيضًا - إلا أنه في جانب كبير منه يعود إلى رفضهم المبدئي - خصوصًا العلماء منهم - الإقرار بالحقائق التي ينقلها الإسلام.

ويجب أن نؤكد هنا أن تفسير العلماء المسلمين، وبعض المستشرقين لأسباب عجز الغربيين عن التوصل إلى نتائج إيجابية في دراساتهم الإسلامية يحيل بشكل مباشر إلى تأكيد غلبة الذاتية على إنتاج دائرة الاستشراق، وهو الموضوع الذي نبه إلى خطورته

على البحث التاريخي إزوالد إشبنغلر فقال : « ويمكن الآن أن نرسم صورة للتاريخ مستقلة عن الوضعية العرضية للمؤرخ في زمانه، ولشخصيته كعضو مهتم بثقافة خاصة، حيث تمارس ميولها الدينية والروحية والسياسية والاجتماعية سلطتها عليه، وتدفعه إلى تنظيم المادة التاريخية تبعا لنظرة محدودة في الزمان والمكان، وبالتالي تفرض على الأحداث شكلاً اعتباطيًا وسطحيًا غريبًا على روحها. والشيء الذي ينقصنا حتى الآن، هو وجوب توافر (البعد الكافي) عن الشيء . . . وهو ما يميز المؤرخين المحدثين الذين يتفاخرون بموضوعيتهم، وبالتالي يعبرون عن قلة وعيهم بأحكامهم الذاتية نفسها » (١) . كما بين صعوبة - أو استحالة - التخلص من هذه الصفة أرنولد توينبي فقال : « وهكذا، فإن تغييب المؤرخ لذاتيته ليس إلا جزئيًا وناقصًا في أغلب الأحوال، فحتى المتعاصرون الذين نشأوا في محيطات فكرية مختلفة يجدون صعوبة في الحكم على الميراث الثقافي لبعضهم البعض، رغم أن العلم المعاصر قد أعطاهم الوسائل التي تتيح لهم اللقاء » (٢) .

ورغم وعينا التام بسيطرة العناصر الذاتية على عمل كل المستشرقين، بحيث نستطيع أن « نتبين هذه الأحكام المسبقة في أعمال أي باحث » منهم، كما يقول المستشرق واردنبورغ (٣) . إلا أن عدم قدرة أي باحث على التخلص من انتماءاته لا تجيب إلا بشكل ناقص عما لاحظناه من ظواهر غريبة عن البحث العلمي في إنتاج المستشرقين. إن تحكم الذاتية بالنسبة لنا من الممكن أن يؤدي بالباحث إلى أن يستنتج شيئًا يوافق تصوراته، أو أن يعمد إلى ظاهرة متكاملة فيأخذ منها ما يناسب توجهاته. وأمثلة هذه الظاهرة كثيرةٌ جدًا في دائرة الاستشراق، ومنها أن ماسينيون لم ير في الإسلام إلا العناصر المشابهة - أو التي جعلها مشابهة - للمسيحية. ومنها تحكم فكرة (الذرية) في إنتاج هاملتون جب، حتى جعلته لا يرى أن الحضارة - وجب لم ينف أن هناك حضارة إسلامية - تتنافى والذرية. ولكن الذاتية لا تفسر أن يعمد الباحث إلى

١- le declin de l'occident - p 101

٢- la Relugion vu par un Historien - Intro .

٣- l'Islam dans la memoire de l'Occident _ p 238 .

حقائق تاريخية، فيشكك فيها دون أن يتوافر له سبب موضوعي، وإلى أدلة قائمة فلا يعرض لها بالدراسة، أو أن يلقي أحكامًا غير مؤسسة على أدنى بحث علمي، إلا إذا كانت الذاتية تفترض مثل هذه الظواهر، وحينها فنحن لا نسمي (الذاتية) بهذا الاسم، بل نسميها تعمدًا للتشويه أو تعصبًا أعمى .

وملامح هذا التعمد كثيرة، وقد نقلنا في هذه الأطروحة عددًا بالغًا من الأمثلة التي تبينه، ومن مناهجه أن يعمد المستشرقون إلى تعيين غاية أبحاثهم، ثم يقومون بجمع معلومات لا علاقة لها بالموضوع من أجل تأكيدها « سواء من كتب الديانة والتاريخ، أو الأدب والشعر، أو الرواية والقصص، أو المجون والفكاهة، وإن كانت تلك المواد لا قيمة لها »[١] . أو أن يعمد المستشرق إلى تطبيق المنهج الذي وصفه المؤرخ هـ . كار في كتابه : (ما التاريخ ؟) إذ شبه المؤرخ المتعمد بصياد سمك « يخرج لصيد نوع معين منه، فيختار لصيده ما يناسبه من الآلة . . . ويمضي بزورقه إلى الجهة التي يكثر فيها هذا النوع، ويتوغل في البحر المسافة التي يراها مناسبة . وقد يخرج في الشبكة . . . صنفا لا يريده فيعيده إلى البحر، محتفظًا في زورقه بالصنف المطلوب وحده »[٢] .

ويتبين مما سبق أن عجز المستشرقين عن تمثل النبوة الإسلامية بشكل جيد يعود، في جانب منه، إلى عدم امتلاكهم للإحساس بالعناصر الروحية، وقدرتها على إنجاز المشاريع الكبرى بوساطة استغلال قوى المادة ذاتها . ومن جهة ثانية، فإن الجهل وعدم امتلاك ناصية المناهج العلمية قد يفسر عددًا من السقطات الاستشراقية، ولكن تعمد الإساءة إلى الإسلام وتضليل القراء عن حقائقه يظل هو السبب الرئيس في الظاهرة التي استخرجنا موادها في هذه الأطروحة . ولن نكون مبالغين إذا قررنا بأن المباحث التي تعمد المستشرقون التضليل فيها أكثر من غيرها، هي موضوعات النبوة الأكثر اتصالا بالعقيدة، وأن أكثر المستشرقين المضللين هم من المتدينين باليهودية أو المسيحية . وبعبارة أخرى فإنك لا تجد مستشرقًا يؤمن بهذين الدينين إيمانًا عقديًا إلا وهو يعمل

١- الإسلاميات، أبو الحسن الندوي : ص ١٦ .

٢ - انظر / دليل المسلم الحزين، حسن أحمد أمين : ص ٢٧ .

على الطعن في الإسلام. والفرق الوحيد بينهم هو أن حقد بعضهم على الدين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم كان حقدًا مسيطرًا، وقد أدى هذا إلى فضح مناهج أصحابه، مثل الأب لامانس صاحب منهج (العكس)، أي الحكم على كل حقيقة إسلامية بالوضع أو الدونية، والحكم على كل عنصر موضوع أو مشكوك فيه بالصحة.
أما العدد الأكبر من المستشرقين المعاصرين فلم يكن تعصبهم داعيًا إلى الإكثار من الكذب، ولهذا احتوت دراساتهم على الإقرار بالفضل الجزئي للإسلام، ويأتي دس هؤلاء ظاهرًا أحيانًا، ولكنه يتخفى في تعبيرات مؤدبة، ومناهج شبه علمية في أحيان أخرى.

الفهرس العام

المصادر والمراجع العربية

١ - إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد - دار القلم - بيروت - ط ١، د. ت .

٢ - إلجام العوام عن علم الكلام - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد - دار الكتاب العربي، بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ .

٣ - إعجاز القرآن - الباقلاني، جلال الدين عبد الرحمن - تحقيق/ السيد أحمد صقر -دار المعارف- القاهرة - ط ٣ - د. ت .

٤ - إعجاز القرآن - الرافعي، محمد صادق - مكتبة رحاب - الجزائر - د. ت .

٥ - الإتقان في علوم القرآن - السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن - دار المعرفة - بيروت - د. ت .

٦ - أصول الحديث النبوي - د. الحسيني عبد المجيد هاشم - دار الشروق - القاهرة - ط ٣ - ١٩٨٨م .

٧ - أسباب النزول - الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد النيسابوي - تعليق / د. مصطفى البغا - دار ابن كثير دمشق - ط ١ - ١٩٨٨م .

٨ - الإسلام يتحدى - وحيد الدين خان - ترجمة / ظفر الله خان - المختار الإسلامي- القاهرة - ط ٦ - ١٩٧٦م .

٩ - الإسلام في مواجهة التحديات - د. محمد رأفت سعيد - دار الوفاء - المنصورة - ط ١ - ١٩٨٧م .

١٠ - الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي - د. عماد الدين خليل - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ١ - ١٩٩٧م .

١١ - الإسلام عام ٢٠٠٠ - مراد هوفمان - ترجمة / عادل المعلم - مكتبة الشروق - القاهرة - ط ١ - ١٩٩٥م.

١٢ - الإسلام كبديل - مراد هوفمان - ترجمة / عادل المعلم - دار الشروق - ط ١ - ١٩٩٧م .

١٣ - الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين - أبو الحسن الندوي - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٦م .

١٤ - الإسلام دين المستقبل - رجاء غارودي - ترجمة / نزيه الحكيم - دار الوثبة - دمشق - د.ت .

١٥ - الإسلام في قفص الاتهام - شوقي أبو خليل - دار الفكر - الجزائر، دمشق - ط ١٩٩٢م .

١٦ - الإسلام منهج حياة - فيليب حتي - ترجمة / عمر فروخ - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٩م .

١٧ - أضواء على مواقف المستشرقين والمبشرين - د. شوقي أبو خليل - منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - طرابلس ١٩٩١م .

١٨ - الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة - عبد الحي بن محمد اللكنوي - تحقيق / محمد السعيد زغلول - دارالكتب العلمية بيروت - ط ١ - ١٩٨٤م.

١٩- أسد الغابة في معرفة الصحابة - ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد - تحقيق / خليل مأمون - دار المعرفة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٧م .

٢٠ - الإيمان بالله والجدل الشيوعي - فتح الرحمن أحمد الجعلي - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - ط ١ - ١٩٨٤م .

٢١ - الاستشراق في أفق انسداده - د. سالم حميش - منشورات المجلس القومي للثقافة العربية - الرباط - ط ١ - ١٩٩١م .

٢٢ - الاستشراق والمستشرقون - د. مصطفى السباعي - المكتب الإسلامي - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٩م .

٢٣ - الاستشراق - إدوارد سعيد - ترجمة / كمال أبو ديب - مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٤م .

٢٤ - إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث - مالك بن نبي - منشور ضمن كتاب القضايا الكبرى للمؤلف - دار الفكر - الجزائر، دمشق - ط ١ - ١٩٩١م .

٢٥ - إظهار الإسلام - روجيه دو باسكويه - مكتبة الشروق - القاهرة - د. ت .

٢٦ - إنسانية الإسلام - مارسيل بوازار - ترجمة / د. عفيف دمشقية - دار الآداب - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٥م .

٢٧ - اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها - إدوارد جيبون - ترجمة / د. محمد سليم سالم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ط ٢ - ١٩٩٧م .

٢٨ - استراتيجية الاستعمار والتحرير - د. جمال حمدان - دار الشروق - القاهرة - ط ١ - ١٩٨٣م .

٢٩ - أوروبا والتخلف في إفريقيا - والتر رودني - ترجمة / د. أحمد القصير - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - ١٩٨٨م .

٣٠ - أعمال مؤتمر ابن رشد - نشر وزارة الثقافة الجزائرية - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية - الجزائر - ١٩٨٥م .

٣١ - ابن رشد - أرنست رينان - ترجمة / عادل زعيتر - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٥٧م .

٣٢ - آيات الجهاد في الإسلام - د. كامل سلامة الدقس - دار البيان - الكويت - د.ت .

٣٣ - أسطورة الحلاج - سامي خرطبيل - دار ابن خلدون - بيروت - ط ١ - ١٩٧٩م.

٣٤ - الأخلاق والدين - روجيه غارودي - ترجمة / نزيه الحكيم - دار الوثبة - دمشق - د.ت .

٣٥ - البرهان في علوم القرآن - الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله - تحقيق / مصطفى عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٤٠٨هـ .

٣٦ - البيان في علوم القرآن - محمد الصالح صديق - المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر - ١٩٨٩م .

٣٧ - البداية والنهاية - ابن كثير، الحافظ أبو الفداء إسماعيل - تحقيق / د. أحمد أبو ملحم وآخرون - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ٢ - ١٤٠٨ هـ .

٣٨ - بحث جديد عن القرآن - محمد صبيح - دار الشروق - القاهرة - ط ٨ - ١٩٨٣م

٣٩ - تفسير القرآن العظيم - ابن كثير، الحافظ أبو الفداء إسماعيل - دار المعرفة - بيروت - ط ١ - ١٤٠٦ هـ .

٤٠ - تفسير غرائب الفرقان - نظام الدين القمي، الحسن بن محمد - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٦م .

٤١ - التحرير والتنوير - محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر، والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر - ١٩٨٤م .

٤٢- التبشير والاستعمار في البلاد العربية - د . مصطفى خالدي ود. عمر فروخ - المكتبة العصرية - صيدا، بيروت - ط ٥ - ١٩٧٥م .

٤٣ - التبشير والاستشراق - محمد عزت الطهطاوي - الزهراء للإعلام العربي - القاهرة - ط ١ - ١٩٩١م .

٤٤ - التاريخ الصغير - البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل - تحقيق/ إبراهيم زايد - دار الوعي - حلب - ط١ - ١٣٨٦ هـ.

٤٥ - تاريخ الأمم والملوك - الطبري، محمد بن جرير - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١٤١٥ هـ .

٤٦ - تاريخ يحيى بن معين - دراسة / أحمد محمد نور - مركز البحث العلمي - مكة المكرمة - ط ١ - ١٩٧٩م .

٤٧ - تاريخ الأديان - د. محمد الزحيلي، ود. يوسف العش - مطبعة جامعة دمشق - ١٩٨٦م .

٤٨ - التاريخ وكيف يفسرونه - آلبان ويدغري - ترجمة / عبد العزيز جاويد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٢م .

٤٩ - تاريخ الفلسفة في الإسلام - دي بور - ترجمة / د. محمد عبد الهادي أبو ريدة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ط ٥ - د.ت.

٥٠ - تاريخ البشرية (التطور العلمي والثقافي) - إعداد لجنة دولية تحت إشراف اليونيسكو - ترجمة/ عثمان نويه وآخرون - مطبعة لجنة التأليف والترجمة - القاهرة - ١٩٧١م .

٥١ - تاريخ العلم والإنسية الجديدة - جورج سارتون - ترجمة / إسماعيل مظهر - دار النهضة المصرية - القاهرة - د. ت.

٥٢ - تاريخ الشعوب الإسلامية - كارل بروكلمان - ترجمة / نبيه فارس ومنير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - ط٧ - ١٩٧٧م.

٥٣ - التاريخ الإسلامي - د. جمال الدين الشيال - دار الثقافة - بيروت - د. ت.

٥٤ - تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي - محمد بن عبد الرحمن المباركفوري - دار الكتب العلمية - بيروت - د. ت.

٥٥ - تهذيب الكمال - المزي، الحافظ أبو الحجاج يوسف - تحقيق / د. بشار عواد - مؤسسة الرسالة - الكويت - ط ١ - ١٩٩٢م.

٥٦ - تهذيب التهذيب - ابن حجر العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٤م.

٥٧ - تلبيس إبليس - ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن - دار الجيل - بيروت - د. ت.

٥٨ - التمهيد - الباقلاني، أبو بكر بن الطيب - تحقيق / يوسف مكارتي - بيروت - ١٩٥٧م.

٥٩ - تراث الإسلام - مجموعة من المستشرقين بمشاركة وإشراف توماس أرنولد - ترجمة / جرجيس فتح الله - دار الطليعة بيروت - ط ٣ - ١٩٧٨م.

٦٠ - تلخيص الاستغاثة - ابن تيمية، تقي الدين أحمد - تحقيق/ محمد بن علي عجال - مكتبة الغرباء - ط١ - ١٤١٧هـ.

٦١ - تاج العروس - الزبيدي، محمد مرتضى - دار صادر - بيروت - د. ت.

٦٢ - تأويل مشكل القرآن - ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم - نشره / السيد أحمد صقر - دار الكتب العلمية - بيروت - ط٣ - ١٩٨١م .

٦٣ - التوراة والإنجيل والقرآن والعلم - موريس بوكاي - ترجمة نخبة من الدعاة - دار الكندي - بيروت - ط ٢- ١٩٧٨م .

٦٤ - تدوين القرآن الكريم - د. محمد قبيسي - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط ١ - ١٩٨١م .

٦٥ - التعرف على القرآن - مرتضى مطهري - ندوة إحياء الفكر الإسلامي - طهران - ١٤٠٢ هـ .

٦٦ - التبيان في علوم القرآن - محمد علي الصابوني - دار الصابوني - ط٢ - ١٩٨٦م

٦٧ - ثلاث رسائل في الإعجاز - الرماني والخطابي والجرجاني - تحقيق / محمد خلف الله، و د. محمد زغلول سلام - دار المعارف - القاهرة - ط ٢ - ١٩٦٨ .

٦٨ - جامع البيان في تأويل القرآن - الطبري، محمد بن جرير - دار الكتب العلمية - بيروت - ط١ - ١٤١٢ هـ.

٦٩ - الجزية والإسلام - دانييل دانيت - ترجمة / فوزي فهيم جاد الله - مكتبة الحياة - بيروت - د.ت .

٧٠ - حياة محمد - محمد حسين هيكل - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ط ١٥ - ١٩٦٨م .

٧١ - حكمة الأديان الحية - جوزيف كاير - ترجمة / حسين الكيلاني - دار الحياة - بيروت - د.ت .

٧٢ - الحركة الصليبية - د. سعيد عبد الفتاح عاشور - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ط ١ - ١٩٦٣م .

٧٣ - الحركات التبشيرية في المغرب الأقصى - د. بلقاسم الحناشي - منشورات مركز الدراسات العثمانية - زغوان - ١٩٨١م .

٧٤ - الحجاب - أبو الأعلى المودودي - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - ١٩٨٥م

٧٥ - الحضارة العربية - جاك ريسلر - ترجمة/ غنيم عبدون - الدار المصرية للتأليف والترجمة- القاهرة - د. ت .

٧٦ - حضارة العرب - غوستاف لوبون - ترجمة/ عادل زعيتر - دار إحياء الكتب العربية - بيروت - ط ٢ - ١٩٨١م .

٧٧ - الحضارة الإسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجري - آدم ميتز - ترجمة / محمد عبد الهادي أبو ريدة - الدار القومية للنشر بتونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر - ط ١٩٨٦م .

٧٨ - الحضارة الإسلامية في فكر مالك بن نبي (رسالة مقدمة سنة ١٩٨٩ لنيل درجة الماجستير في الفكر الإسلامي من جامعة عين شمس) - إعداد / لخضر شايب .

٧٩ - حقيقة كتاب صلة الإسلام باليهودية والمسيحية - أبو المجد أحمد - دار البعث - قسنطينة - ١٩٨٦م .

٨٠ - الخالدون مئة أعظمهم محمد - ﷺ - مايكل هارت - ترجمة / أنيس منصور - الزهراء للإعلام العربي - الزهراء للإعلام العربي - ط ٧ - ١٩٨٦م .

٨١ - دلائل التوحيد - جمال الدين القاسمي - دار النفائس - بيروت - ط ١ - ١٩٩١م

٨٢ - دراسات في السيرة - د. حسين مؤنس - الزهراء للإعلام العربي - القاهرة - ط٢ - ١٩٨٥م .

٨٣ - دراسة في السيرة - د. عماد الدين خليل - دار النفائس - بيروت - ط ١٢ - ١٩٩١م .

٨٤ - دراسات في علوم القرآن الكريم - د. فهد بن عبد الرحمن - مكتبة التوبة - الرياض - ١٤١٢ هـ .

٨٥ - دراسة تحليلية لشخصية الرسول محمد (ص) - محمد رواس قلعة جي - دار النفائس - ط١ - ١٤٠٨ هـ .

٨٦ - دراسات في التاريخ الإسلامي - د. جمال الدين الشيال - دار الثقافة - بيروت - ١٩٨١م .

٨٧ - دراسات في حضارة الإسلام - هاملتون جب - ترجمة / د. إحسان عباس وآخرون - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٣ - ١٩٧٩م .

٨٨ - دعوة تجديد الإسلام - هاملتون جب - دار الوثبة - دمشق - د. ت .

٨٩ - دفاع عن الإسلام - لورا فيشيا فاغليري - ترجمة / منير البعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٥ - ١٩٨١م .

٩٠ - دائرة المعارف الإسلامية - ترجمة / محمد ثابت الفندي، وأحمد الشنتناوي، وإبراهيم زكي خورشيد، وعبد الحميد يونس - دار المعرفة - بيروت - د. ت .

٩١ - دليل المسلم الحزين - حسن أحمد أمين - موفم للنشر - الجزائر - د. ت .

٩٢ - روح المعاني - الألوسي، شهاب الدين محمود - صححه / علي عبد الباري - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٤م .

٩٣ - الروض الأُنف - السهيلي، عبد الرحمن بن أبي الحسن - دار الفكر - بيروت - ١٩٨٩م .

٩٤ - روح الإسلام - سيد أمير علي - ترجمة / عمر الديراوي - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٧ - ١٩٨١م .

٩٥ - رسالة في اللاهوت والسياسة - باروخ إسبينوزا - ترجمة / د. حسن حنفي - الهيئة المصرية العمة للتأليف والنشر - القاهرة - ١٩٧١م .

٩٦ - رؤية إسلامية للاستشراق - د. أحمد عبد الحميد غراب - دار الأصالة - الرياض - ط ١ - ١٩٨٨م .

٩٧ - رد مفتريات على الإسلام - د. عبد الجليل شلبي - دار القلم - الكويت - ط ١ - ١٩٨٢م .

٩٨ - سيرة ابن هشام، أبو محمد عبد الملك - تحقيق / طه رؤوف سعد - دار الجيل - بيروت - ط ١ - ١٩٩١ .

٩٩ - سيرة ابن كثير، الحافظ أبو الفداء إسماعيل - ضبط/ أحمد عبد الشافي - دار الكتب العلمية-بيروت- د.ت .

١٠٠ - السيرة المحمدية - محمد فريد وجدي - الدار المصرية اللبنانية - القاهرة - ط ١ - ١٩٩٣م .

١٠١ - السيرة النبوية العطرة - د. أحمد شلبي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ط ١٣ - ١٩٨٩م .

١٠٢ - سنن النسائي، الحافظ أبو عبد الرحمن أحمد بن الأشعث - تحقيق / د. أحمد عبد الغفار وسيد كسروي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩١م .

١٠٣ - سنن الترمذي، الحافظ محمد بن عيسى - تحقيق / أحمد محمود شاكر - دار الكتب العلمية - بيروت - د.ت .

١٠٤ - سنن أبي داود، الحافظ سليمان بن الأشعث - تحقيق / محمد عبد العزيز الخالدي - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٦م .

١٠٥ - السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي - د. مصطفى السباعي - المكتب الإسلامي - بيروت - ط ٤ - ١٩٨٥م .

١٠٦ - السنة النبوية - د. رؤوف شلبي - دار القلم - الكويت - ط ٤ - ١٩٨٢م .

١٠٧ - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة - محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي - بيروت - ط ٥ - ١٩٨٥م .

١٠٨ - سبع معارك فاصلة في التاريخ - جوزيف داهموس - ترجمة / محمد فتحي الشاعر - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة - ط ١٣ - ١٩٨٩م .

١٠٩ - شرح علل الترمذي - ابن رجب الحنبلي - تحقيق / صبحي السامرائي - عالم الكتب - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٥م .

١١٠ - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - تحقيق / محمد محي الدين عبد الحميد - دار القلم - بيروت - ط ١ - ١٩٨٧م .

١١١ - الشيخ عبد الحميد بن باديس - د. رابح تركي - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر .

١١٢ - شروط الأئمة الخسمة - الحازمي، أبو بكر محمد بن موسى - دار الكتب العلمية - بيروت - ط١ - ١٩٨٤م .

١١٣ - شروط الأئمة الستة - المقدسي، أبو الفضل محمد بن طاهر - دار الكتب العلمية - بيروت - ط١ - ١٩٨٤م .

١١٤ - الشيوعية والإنسانية - عباس محمود العقاد - المكتبة العصرية - بيروت، صيدا - د.ت .

١١٥ - شخصية الرسول ودعوته من خلال القرآن الكريم - د. محمد علي الهاشمي - عالم الكتب - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٣م .

١١٦ - صحيح البخاري - الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل - دار عالم الكتب - بيروت - د.ت .

١١٧ - صحيح مسلم - الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج - دار المعرفة - بيروت - د.ت.

١١٨ - صحيح مسلم بشرح النووي - دار الكتب العلمية - بيروت - د.ت.

١١٩ - الصحراء الكبرى - جورج غيرستر - ترجمة / خيري حماد - المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر - د.ت.

١٢٠ - الطبقات الكبرى - محمد بن سعد - صححه / د. أوجين منوخ وإدوارد سخاو - مطبعة كاشن - طهران - د.ت.

١٢١ - الطريق إلى الإسلام - محمد أسد - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٥ - ١٩٧٧م.

١٢٢ - الظاهرة القرآنية - مالك بن نبي - ترجمة / عبد الصبور شاهين - دار الفكر - دمشق - ط ١٩٨٥م.

١٢٣ - العقيدة والشريعة في الإسلام - إينياس جولدزيهر - ترجمة/ محمد يوسف موسى وآخران - دار الرائد العربي - بيروت - ١٩٤٦م.

١٢٤ - عصمة الأنبياء - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٨٧م.

١٢٥ - عبقرية محمد - عباس محمود العقاد - دار نهضة مصر - القاهرة - د.ت.

١٢٦ - علوم القرآن والحديث - أحمد محمد علي - دار البشير - عمان - د.ت.

١٢٧ - علماء الغرب يدخلون الإسلام - محمد حلمي - النهضة العربية للصحافة - القاهرة - ط ١ - ١٩٩٤م.

١٢٨ - عصر الثورة الفرنسية - جورج ليفيبر - ترجمة / جلال يحيى - دار الكتب الجامعية - القاهرة - ١٩٧٠م.

١٢٩ - العرب قبل الإسلام - جرجي زيدان - دار الهلال - القاهرة - د. ت .

١٣٠ - العرب في الشام قبل الإسلام - محمد أحمد باشميل - دار الفكر - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٧م .

١٣١ - العرب (تاريخ موجز) - فيليب حتي - دار العلم للملايين - بيروت - ط ٥ - ١٩٨٠م .

١٣٢ - غريب القرآن - السجستاني، أبو بكر محمد بن عزيز - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية -الجزائر- ١٩٩٠م .

١٣٣ - غارة تبشيرية جديدة على أندونيسيا - أبو هلال الأندونيسي - دون دار طبع - بيروت - ط ٢ - ١٩٧٣م .

١٣٤ - الغارة على العالم الإسلامي - ل . شاتلييه - ترجمة / محب الدين الخطيب ومساعد اليافي - مكتبة أسامة بن زيد - بيروت - د. ت .

١٣٥ - غارودي - سيرج بيروتينو - ترجمة / منى النجار - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٨١م .

١٣٦ - غوته - بيتر بورنر - ترجمة / أسعد رزوق - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١٩٧٥م .

١٣٧ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد - تحقيق / د. محمد عمارة - دار المعارف - القاهرة - ط ٢ - د. ت .

١٣٨ - الفلسفة القرآنية - عباس محمود العقاد - دار نهضة مصر - القاهرة - د. ت .

١٣٩ - في الفكر الديني الجاهلي - د. محمد إبراهيم الفيومي - دار المعارف -القاهرة - د. ت .

١٤٠ - في سبيل ارتقاء المرأة - روجيه غارودي - ترجمة / جلال مطرجي - ط ١ - ١٩٨٢م .

١٤١ - في التصوف الإسلامي - رينولد نيكولسون - ترجمة / د. أبو العلا عفيفي - لجنة التأليف والترجمة - القاهرة -١٩٥٦م .

١٤٢ - الفتوحات الإسلامية - جوزيف رينو - ترجمة / د. إسماعيل العربي - دار الحداثة - الجزائر - ط ١ - ١٩٨٤م .

١٤٣ - الفتوحات المكية - ابن عربي، محيي الدين - دار صادر - بيروت - د.ت .

١٤٤ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري - ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي - دار المعرفة - بيروت - د.ت .

١٤٥ - فتح القدير - الشوكاني، محمد بن علي - تحقيق / يوسف الغوش - دار المعرفة - بيروت - ط ٣ - ١٩٩٧م .

١٤٦ - الفكر العربي ومكانته في التاريخ - ويلاري أوليسي - ترجمة / د. تمام حسان - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة - د.ت .

١٤٧ - فقه السيرة - محمد الغزالي - مكتبة رحاب - الجزائر - ١٩٨٧م .

١٤٨ - فقه السيرة النبوية - محمد سعيد رمضان البوطي - دار الفكر - الجزائر - ط١١ - ١٩٩١م .

١٤٩ - في علوم القرآن - د. محمد عبد السلام كفافي وعبد الله الشريف - دار النهضة العربية - بيروت - د.ت .

١٥٠ - في التاريخ فكرةً ومنهاجًا - سيد قطب - دار الشروق - القاهرة - ط ٢ - ١٩٧٨م .

١٥١ - القرآن الكريم تاريخه وعلومه - د. محمد عبد الله المهدي - دار القلم - دبي - ط ١ - ١٩٨٤م .

١٥٢ - القرآن والفلسفة - د. محمد يوسف موسى - دار المعارف - القاهرة - ط٣ - ١٩٧١م .

١٥٣ - قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية - د. فضل حسن عباس - دار البشير - عمان - ط ٢ - ١٤١٠ هـ.

١٥٤ - قراءة نقدية في كتب السيرة النبوية - أصلان عبد السلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٩م .

١٥٥ - قصص العرب - محمد أحمد جاد المولى وآخران - المكتبة العصرية - صيدا - ١٩٨٧م .

١٥٦ - قصة الحضارة - ول ديورانت - ترجمة / محمد بدران - دار الجيل - بيروت - د.ت .

١٥٧ - الكشاف عن حقائق التنزيل - الزمخشري، جار الله محمود - دار الفكر - بيروت - ط ١ - ١٩٧٧م .

١٥٨ - الكامل في التاريخ - ابن الأثير، علي بن أبي الكرم - دار صادر - بيروت - ط٢ - ١٩٨٢م .

١٥٩ - كتاب الخراج - أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم - دار بوسلامة للطباعة - تونس - د.ت .

١٦٠ - كتاب التوحيد - الماتريدي، أبو منصور .

١٦١ - الكعبة على مر العصور - د. علي حسين الخربوطلي - دار المعرف - القاهرة - ١٩٦٧م .

١٦٢ - كشف الأسرار عن زوائد البزار - الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر - تحقيق / حبيب الرحمن الأعظمي مؤسسة الرسالة - ط ١ - ١٩٨٤م .

١٦٣ - كتاب الجرح والتعديل - الرازي، عبد الرحمن ابن أبي حاتم - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - د.ت .

١٦٤ - كيف نفهم الإسلام ؟ - فريتجوف شيون - ترجمة / د. عفيف دمشقية - دار الآداب - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٢م .

١٦٥ - كتب السنة (دراسة توثيقية) - د. رفعت فوزي عبد السلام - مكتبة الخانجي - القاهرة - ط ١ - ١٩٧٩م .

١٦٦ - لسان الميزان - ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي - تحقيق / د. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٤١٦ هـ .

١٦٧ - لسان العرب المحيط - ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم - إعداد / يوسف الخياط - دار لسان العرب - بيروت - د.ت .

١٦٨ - لويس ماسينيون - جان موريون - ترجمة / منى النجار - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨١م .

١٦٩ - مفاتيح الغيب - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر - دار الكتب العلمية - بيروت - ط ١ - ١٩٩٠م .

١٧٠ - مدارك التنزيل وحقائق التأويل - النسفي، عبد الله بن أحمد - تحقيق/ زكريا عميرات - دار الكتب العلمية - بيروت - ط١ - ١٩٩٥م .

١٧١ - معرفة القراء الكبار - الذهبي، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد - تحقيق/ عواد بشار وآخران - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ١ - ١٤٠٤ هـ .

١٧٢ – معجم القراءات القرآنية – د. عبد العال سالم، ود. أحمد مختار – مطبوعات جامعة الكويت – ط ١ – ١٩٨٢م .

١٧٣ – معجم حفاظ القرآن – د. محمد سالم محيسن – دار الجيل – بيروت – ط ١ – ١٩٩٢م .

١٧٤ – معجم المؤلفين – عمر رضا كحالة – مؤسسة الرسالة – بيروت – ط١ – ١٩٩٣م .

١٧٥ – معجم البلدان – ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله – دار صادر – بيروت – د. ت .

١٧٦ – مسند الإمام أحمد، أبو عبد الله أحمد بن حنبل – دار صادر – بيروت – د. ت .

١٧٧ – معرفة الرواة – الذهبي، الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد – تحقيق / إبراهيم سعيداي – دار المعرفة – بيروت –١٩٨٦م .

١٧٨ – ميزان الاعتدال – الذهبي، الحافظ محمد بن أحمد – تحقيق / علي محمد معوض وآخران – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٩٥م .

١٧٩ – المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين – ابن حبان، أبو حاتم محمد – تحقيق / محمود إبراهيم زايد – دار المعرفة – بيروت – ١٩٩٢م .

١٨٠ – المستدرك – الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري – دار الكتاب العربي – بيروت – د. ت .

١٨١ – مقدمة ابن الصلاح – تخريج / د. مصطفى ديب البغا – دار الهدى – الجزائر – د. ت .

١٨٢ – مفاتيح علوم الحديث – محمد عثمان الخشت – مكتبة القرآن – القاهرة – د. ت .

١٨٣ - الملل والنحل - الشهرستاني، أبو الفتح أحمد - تحقيق/ محمد سيد الكيلاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة -١٩٦٧م .

١٨٤ - المغازي - الواقدي، محمد بن عمر - تحقيق / د. مارسدن جونس - عالم الكتب - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٤م .

١٨٥ - موسوعة التاريخ الإسلامي - د. أحمد شلبي - مج ٧ - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ط ٣ - ١٩٨٥م .

١٨٦ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - الهيثمي، علي بن أبي بكر - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٨٨م .

١٨٧ - المخصص - ابن سيده، أبو الحسين علي بن إسماعيل - دار الكتب العلمية - بيروت - د.ت .

١٨٨ - المستشرقون والدراسات القرآنية - د. محمد حسن الصغير - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨٣م .

١٨٩ - المستشرقون وترجمة القرآن - د. محمد صادق البنداق - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط ٢ - ١٤٠٣ هـ .

١٩٠ - المستشرقون والإسلام - د. عرفان عبد الحميد - المكتب الإسلامي - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٣م .

١٩١ - المستشرقون - نجيب العقيقي - دار المعارف - القاهرة - ط ٤ - د.ت .

١٩٢ - مستشرقون (سياسيون، جامعيون، مجمعيون) - نذير حمدان - مكتبة الصديق - الطائف - ط١ - ١٩٨٨م .

١٩٣ - محمد رسول الله - نصر الدين دينيه وسليمان بن إبراهيم - ترجمة / د. عبدالحليم محمود ود. محمد عبد الحليم محمود - دار الكتاب اللبناني - بيروت - د.ت .

١٩٤ - محمد في مكة - مونتغمري وات - ترجمة / شعبان بركات - المكتبة العصرية - صيدا، بيروت - د.ت.

١٩٥ - محمد في المدينة - مونتغمري وات - ترجمة / شعبان بركات - المكتبة العصرية - صيدا، بيروت - د.ت.

١٩٦ - مجلة المنهل (عدد خاص بالاستشراق) - جدة - العدد ٤٧١ - المجلد ٥٠ .

١٩٧ - ما يقال عن الإسلام - عباس محمود العقاد - دار الهلال - القاهرة - د.ت.

١٩٨ - مناهل العرفان في علوم القرآن - محمد عبد العظيم الزرقاني - دار الفكر - دمشق - د.ت.

١٩٩ - مباحث في علوم القرآن - د. صبحي الصالح - دار العلم للملايين - بيروت - ط ١٦ - ١٩٨٥م .

٢٠٠ - من عالم الشهرة إلى رحاب الإيمان - أسماء الجهيني - دار الهدى - الجزائر - د.ت.

٢٠١ - من هو سيد القدر ؟ - محمد سعيد رمضان البوطي - مؤسسة الرسالة ببيروت، ومكتبة الفارابي بدمشق - ١٩٨٣م .

٢٠٢ - ما هي الحروب الصليبية ؟ - جوناثان رايلي سميث - ترجمة/ محمد فتحي الشاعر - دار المعارف - القاهرة - ١٩٩١م .

٢٠٣ - المنهج العلمي وتفسير السلوك - د. محمد عماد الدين إسماعيل - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ط ٣ - ١٩٧٨م .

٢٠٤ - المسلمون في تاريخ الحضارة - استانوود كب - ترجمة / محمد فتحي عثمان - ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر - ١٩٨٢م .

٢٠٥ - النبي الأمي - مرتضى مطهري - ترجمة / محمد علي التسخيري - مركز الإعلام للثورة الإيرانية - طهران - ١٩٨٠م.

٢٠٦ – نظم الدرر في تناسب الآيات والسور – البقاعي، برهان الدين إبراهيم – دار الكتب العلمية – بيروت – ط ١ – ١٩٩٥م .

٢٠٧ – نكت الانتصار لنقل القرآن – الباقلاني، أبو بكر بن الطيب – تحقيق / محمد زغلول – منشأة المعارف – الاسكندرية د. ت .

٢٠٨ – نحن والحضارة الغربية – أبو الأعلى المودودي – الدار السعودية للنشر والتوزيع – جدة – ١٩٨٧م .

٢٠٩ – نظرات في منهج كتابة التاريخ – د. عبد الحليم عويس – منشورات جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن – ١٩٨٩م .

٢١٠ – نداء إلى الأحياء – روجي غارودي – ترجمة / ذوقان قرقوط – دار الفكر – دمشق – ط ١ – ١٩٨١م .

٢١١ – هدي الساري لفتح الباري – ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي – دار إحياء التراث العربي – بيروت – د. ت .

٢١٢ – وفيات الأعيان – ابن خلكان، – دار صادر – بيروت – د. ت .

٢١٣ – الوحي المحمدي – محمد رشيد رضا – مكتبة القاهرة – ط ٦ – ١٩٦٠م .

٢١٤ – وعود الإسلام – روجيه غارودي – ترجمة / ذوقان قرقوط – دار الرقي ببيروت، ومكتبة مدبولي بالقاهرة – ط ٢ – ١٩٨٥م .

٢١٥ – الوجيز في علوم الحديث – د. محمد عجاج الخطيب – المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية – الجزائر – ١٩٨٩م .

٢١٦ – يهود اليوم ليسوا يهودا – بنيامين فريدمان – ترجمة / زهدي الفاتح – دار النفائس – بيروت – ط ٣ – ١٩٨٨م .

المصادر والمراجع الأجنبية

1 - l'islam dans la memoire de l'Occident - Waardenburg -edit Mouton - paris - 3 edit - 1962.

2 - l'Islam des origines au debut de l'empire Ottoman - Claude Cahen -edit Bordas - paris.

3 - l'Islam et sa civilisation - Andre Miquel -edit Armand colin - paris - 2 edit - 1977.

4 - l'Islam medieval - G .von Grunbaum - traduit de l'anglais \ Odile Mayot -edit payot - paris - 1962

5 - l'Islam dans sa premiere grandeur - Maurice Lombard -edit Flammarion - paris - 1971.

6 - l'Islam (croyances et institutions) - Henri Lammens - imp catholique - Beyrouth - 3 edit - 1943.

7 - l'Islam - Dominique Sourdel - p.u .d .f - paris - 9 edit - 1975.

8 - l'Islam d'Hier a Aujourd'hui - gorupe d'Orinlalistes sous la direction de \ Bernard Lewis - paris 1978.

9 - l'Eglise et l'Islam - Gaston Zananiri - s.p.e.s - paris - 1969.

10 - introduction a l'Histoire de l'Orint Musulman - J . Sauvaget - edit refondu par \ C . Cahen - librairie d'Amerique et d'Orient - paris - 1961.

11 - l'evolution de l' Islam - Raymond Charles - edit cahmen levy - paris - 1960.

12 - Marxisme et monde Musulman - Maxime Rodinson - edit du Seuil - paris - 1972.

13 - sociologie religieuse de l'Islam - Jean paul Charnay - edit Sindbad - paris - 1977.

14 - le dogme et la loi de l'Islam - Ignace Goldziher - trad par \ Felix Arin - librairie Orintaliste - paris - 1973.

15 - les chismes dans l'Islam - Henri Laoust - edit payot - paris - 1965.

16 - etudes sur la traditions Islamique - I . Goldziher - trad par \ Leon Berger - librairie d'Amerique et d'Orient - paris - 1952

17 - la civilisation de l'Islam classique - Dominique et Janine Sourdel - edit arthaud - paris - 1983.

18 - l'expansion Musulmane - Robert Mantran - p.u.d.f - paris - 2 edit - 1979.

19 - Fatima et les filles de Mahomet - Henri Lammens - institut biblique - Roma - 1912.

20 - le probleme de Mahomet - R . Blachere - p.u.d.f - paris - 1952.

21 - Mahomet prophete et homme d'Etat - Montgomery Watt - trad par \ Odile Mayot - edit la petite bibliotheque payot - paris - 1962.

22 - le chemin de la Mecque - Muhammed asad - trad par \ Roger du Pasquier - edit Fayard - paris - 1976.

23 - l'Arabie occidental avant l'Hegire - Henri Lammens - imprimerie catholique - Beyrouth - 1928.

24 - Anthologie du Soufisme - Eva Meyerovitch - edit Sindbad - paris - 1978.

25 - les Arabes - Jacks Berque - Sindbad - Paris - 1973.

26 - la civilisation des Arabes - Gustaves le Bon - edit imag - Syracuse - 1969.

27 - la litterature Arabe - Andre Miquel - p.u.d. f - paris - 1969.

28 - Histoire des arabes - Dominique Sourdel - p.u.d. f - paris - 1976.

29 - hisoire de la litterature arabe - Regis Blachere - librairie d' Amerique et d'Orient - paris 1952.

30 - introduction au Coran - Regis Blachere - edit maisonneuve et larose - paris - 2 edit - 1977.

31 - le Coran - Regis Blachere - p.u.d.f - paris .

32 - les Religions - Herve Rousseau - p.u.d.f - paris - 3 edit - 1974.

33 -. la pensée Chretienne - Herve Rousseau - p.u.d.f - paris - 1973.

34 - la pensée Juives - Andre Chouraki - p.u.d.f - paris - 3 edit - 1975

35 - l'atheisme - Henri Arvon - p.u.d.f - paris - 2 edit - 1970.

36 - la theologie protestante - Roger Mehl - p.u.d.f - paris - 2 edit - 1967.

37 - Histoire de la libre pensée - Albert Payet - p.u.d.f - paris - 3 edit - 1970.

38 - Histoire des ordres religieux - Henry marc Bonnet - p.u.d.f - paris - 4 edit - 1968.

39 - Histoire du Catholicisme - Jean baptiste Duroselle, et \ Jean marie mayeur - p.u.d.f - paris - 4 edit - 1974.

40 - Histoire des missions françaises - Jean marie Sédes - p.u.d.f - paris - 1950.

41 - Histoire du Judaisme - André Chouraki - p.u.d.f - paris - 5 edit - 1974.

42 - la Religion vue par un Historien - Arnold Toynbee - trad par \ Marcelle Weill - edit Gallimard - paris - 1963.

43 - la violence et le sacré - René Girard - edit Grasset - paris - 1972 .

44 - la philosophie Morales - Jacques Maritain - edit Gallimard - paris - 1960.

45 - psychologie et Religion - C. G. Yung - trad par \ MARTHE Bernson - edit Buchet - paris - 1958.

46 - le declin de l'Occident - Oswald Spingler - trad par \ M . Tazerout - edit Gallimard - paris - 8 edit - 1958.

47 - le Dieu caché - Lucien Goldman - edit Gallimard - paris - 1959.

48 - les institutions religieuses - Marcel Pacaut - p.u.d.f - paris - 2 édit - 1966.

49 - les papes de la renaissances - Henry marc Bonnet - p.u.d.f - paris - 2 édit - 1969.

50 - les grands problémes métaphysiques - François Grègoire - p.u.d.f - paris - 6 édit - 1969.

51 - les grandes doctrines Morales - François Grègoire - p.u.d.f - paris - 6 édit - 1971.

52 - les pelerinages - Romain Roussel - p.u.d.f - paris - 2 édit - 1972.

53 - les Jesuites - Alain Guillermou - p.u.d.f - paris - 3 edit - 1961.

54 - la fin des empires colonaux - Hubert Deschams - p.u.d.f - paris - 5 édit - 1976.

55 - l'Eglise et l'Etat en France - Gabriel Lepointe - p.u.d.f - 2 édit - 1964.

56 - Encyclopaedia universalis - V 2 (paris), V 8 (paris 1976) , V9 (paris 1976) , V 11 (paris 1976).

57 - Grand larousse encyclopedique - T 6 - librairie larousse - paris - 1962.

58 - larousse encyclopedique - edition de 1991.

59 - le Robert (dictionnaire) - par \ Paul Robert - T 3 - paris - 1973.



فهرس الموضوعات

٣ـ الفصل الثالث

٤ـ الفصل الرابع

٢ ـ الفصل الثاني

٣ ـ الفصل الثالث

٤ ـ الفصل الرابع